JUAN HERNANDEZ LUNA

SAMUEL RAMOS

(Su Filosofar Sobre lo Mexicano)

13



TRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. M. O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría.* Traducción y nota del Dr. Oswando Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria.* (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830). Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo.* Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica.*
7. Federico Schiller: *Filosofía de la historia.* Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.
8. José Gaos: *La filosofía de la Universidad.*
9. Francisco Monterde: *Salvador Díaz Mirón.* Documentos. Estética.
10. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos y Cinco ensayos sobre Federico Nietzsche.* Prólogo, biografía y bibliografía por Juan Hernández Luna.
11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica.* Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.
12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano.* Prefacio de José Vasconcelos.
13. Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano.*

SAMUEL RAMOS

(SU FILOSOFAR SOBRE LO MEXICANO)

JUAN HERNANDEZ LUNA

SAMUEL RAMOS

(Su Filosofar Sobre lo Mexicano)

MÉXICO, 1956.

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

DIRECCION GENERAL
DE PUBLICACIONES

•

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la
Imprenta Universitaria
Bolivia 17 México, D. F.

A la memoria de mi amado padre:
Francisco Hernández Rodríguez.

PROLOGO

En la primera parte de este trabajo ensayo una caracterización del maestro Samuel Ramos de acuerdo con los tipos psicológicos *descritos por Jung. Observándolo por algún tiempo me pareció que podía clasificarse dentro del* tipo extravertido. *"Cuando predomina —escribe Jung— la orientación según el objeto y lo objetivamente dado, de modo que las más frecuentes y principales decisiones y acciones están condicionadas, no por puntos de vista subjetivos, sino por circunstancias objetivas, cuando esto ocurre, hablamos de disposición extravertida. Si ésta es habitual hablamos de tipo extravertido. Quien así piensa, siente y obra, en una palabra: quien vive* directamente *de acuerdo con las relaciones objetivas y sus requerimientos, en buen o en mal sentido, podemos decir que es extravertido. Vive de tal manera, que evidentemente el objeto re-*

presenta en su conciencia como magnitud determinante un más importante papel que su punto de vista subjetivo. Claro que tiene opiniones subjetivas, pero su fuerza determinante es menor que la de las condiciones exteriores objetivas." [1] *Los aspectos de su vida intelectual que relato aquí tienden a demostrar que el temperamento del maestro encaja perfectamente dentro del tipo aludido. Desde la infancia sus principales decisiones y acciones están condicionadas por circunstancias objetivas que se le imponen eventualmente y lo hacen un* extravertido pasivo; *pero al llegar a la madurez descubre* lo mexicano *como objeto de relación, y se entrega a él deliberadamente convirtiéndose en un* extravertido activo. *El estado habitual de relación de su pensamiento con* lo mexicano *en calidad de objeto, produce* El perfil del hombre y la cultura en México, *que desde el punto de vista formal es la manera de filosofar peculiar a un extravertido consciente, y en el que el objeto* "lo mexicano" *ejerce una fuerte condicionalidad sobre el sujeto filosofante. Aun cuando los hechos de su vida intelectual que se invocan están encaminados a demostrar la disposición extravertida del maestro, son, sin embargo, un conjunto de datos y documentos que servirán para comprender mejor la génesis del movimiento filosófico que, bajo la consigna*

del conocimiento de México y de lo mexicano, *se ha venido desarrollando en los últimos años, y a la vez para conocer las influencias culturales, tanto internas como externas, que han contribuído a fecundar dicho movimiento.*

La segunda parte del trabajo está destinada a presentar el pensamiento de Ramos sobre lo mexicano, que se inicia en 1934 con la publicación de El perfil del hombre y la cultura en México, *libro que, aun cuando entonces no fué advertido por la crítica, venía a señalar un cambio de actitud en el estilo de filosofar de los mexicanos. Antes de él la actividad filosófica había venido consistiendo en repetir, con más o menos inteligencia y elegancia, lo que nos decían las filosofías extranjeras. Se filosofaba* sólo porque había filosofías ya hechas en el mundo y nada más. *Si Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Descartes, Hegel, Marx, Comte, Stirner, Cohen, Natorp, etc., no hubieran hecho* su filosofía, *el oficio de filósofo entre nosotros hubiera sido poco menos que imposible por no disponer de filosofías que repetir. Esta fué la manera de filosofar adoptada por la mayoría de los escolásticos en la Colonia, por los positivistas en el siglo pasado, por los anarquistas, marxistas, neotomistas, neokantianos y existencialistas en el nuestro. Con el libro de Ramos la faena filosófica*

comienza a cobrar otro sentido. Ya no se quiere filosofar sólo porque hay filosofías, *sino principalmente porque* se quiere que haya una filosofía más. *Tal es el mensaje filosófico que me parece traía a los mexicanos* El perfil del hombre y la cultura en México, *mensaje optimista, que entonces no se supo recoger y que hoy nuestra generación está rescatando del olvido.*

Pero Ramos no sólo señalaba en su libro esta nueva actitud, sino que indicaba cuatro puntos de partida de ese nuevo estilo de filosofar: una investigación sobre la cultura mexicana, *un* conocimiento del hombre de México, *una* reflexión sobre la crisis del humanismo *y una* meditación de nuestro pasado filosófico. *El primero había de conducir a una filosofía de la cultura mexicana, el segundo a una caracterología del mexicano, el tercero a un nuevo humanismo o humanismo mexicano y el cuarto a una historia de la filosofía en México. Así parecía al autor que podía llegarse a la creación de esa* filosofía más.

Este programa de filosofía mexicana comienza Ramos a realizarlo ya desde las páginas del Perfil, *en las que de modo especial acomete la reflexión sobre la cultura mexicana y el conocimiento del mexicano. En 1940 emprende la reflexión del tercer punto en* Hacia un nuevo humanismo. *Y en su* Historia de la filosofía en

México, *aparecida en 1943, se enfrenta al cuarto. Los resultados a que ha llegado en estos tres libros no son todavía, a mi manera de ver, esa* filosofía más, *pero sí señalan cuatro caminos por los que se puede continuar su búsqueda.*

La caracterización de Ramos como un extravertido y la sistematización de los resultados a que ha llegado sobre lo mexicano, forman el contenido del presente trabajo. Con él quiero rendir un modesto tributo de amistad y de gratitud intelectual al maestro que me inició en el conocimiento de México y a quien todos reconocemos como padre del actual movimiento filosófico mexicano, tan preñado de promesas.

J. H. L.

PRIMERA PARTE

EL EXTRAVERTIDO

I

EN LA PROVINCIA

1. *La educación paterna*

En Zitácuaro,[2] pintoresco pueblo del Estado de Michoacán, nació Samuel Ramos el 8 de junio de 1897. Muy niño empezó a escuchar de labios de su padre las narraciones homéricas, las andanzas del caballero de la Mancha y los cuentos de *las mil noches y una noche*, así como las primeras lecciones de gramática, matemáticas, geografía, historia, francés e inglés. Acompañado de su padre, acostumbraba salir al campo con un libro y un cuaderno para ejercitarse en la composición literaria. Un cuento del lejano oriente, un canto de la *Ilíada* o un pasaje del *Quijote*, leído bajo la sombra de un frondoso árbol de los

alrededores de su pueblo, solía ser el tema frecuente de la composición.

En este ambiente lleno de estímulos y vivencias de tipo estético, se desarrolla su educación infantil. Así es como desde temprana edad el mundo comienza a revelársele lleno de plasticidad y colorido. Inserto en él, vive como una *naturaleza estética,* entregada al juego de las imágenes que descubre en sus lecturas y en sus composiciones literarias. Su subjetividad infantil no hace más que acomodarse a esas circunstancias, desplazarse hacia afuera y empaparse en las solicitaciones estéticas creadas por la educación paterna. Se siente tan a gusto en este medio, que no advierte la necesidad de concurrir a una escuela elemental. Hasta los nueve años, su escuela es el hogar; su patria, la pequeña geografía del pueblecito que lo vió nacer; su universo, el ambiente de las vivencias artísticas de que su padre lo supo rodear con talento y amorosidad.

Muy pronto este clima delicioso cambia. Su padre es llamado a servir la cátedra de Anatomía Descriptiva en la Escuela de Medicina de la Universidad Michoacana, y con este motivo abandona Zitácuaro y se traslada a Morelia. Como su padre no puede seguir atendiendo personalmente su educación, la confía al profesor don Carlos Treviño, que dirigía una de las mejores

escuelas de la ciudad.[3] Los conocimientos adquiridos en el hogar son suficientes para eximirlo de cursar los cuatro primeros años de instrucción primaria. En esta escuela estudia con dedicación los dos últimos años de primaria, pero la estancia en ella no deja en su alma huella importante, que pudiera servir para explicarnos su futura vocación intelectual.

Acaba sus estudios primarios a los 12 años, en el momento en que termina también su infancia. El mundo conceptual, abstracto y frío, está ausente durante este período de su vida. Ni el hogar, ni la escuela, ni sus lecturas reveláronle las más tenues sospechas de su existencia. En vano ha de buscarse en su infancia el despuntar del *homo theoreticus*; sólo el *homo aestheticus* se asoma tramontando en una naturaleza que desde entonces denuncia al *extravertido,* ese tipo que, según Jung, piensa, siente, obra y vive condicionado no por puntos de vista subjetivos, sino por circunstancias objetivas. Esta peculiaridad psicológica, que se insinúa en sus años infantiles, es la que situará su personalidad entre esas "naturalezas abiertas y tratables", entre esos "caracteres accesibles, que se llevan bien con todo el mundo" y que "influyen sobre los demás y dejan que los demás influyan sobre ellos".[4]

Tampoco encontramos durante su infancia algún contratiempo que enturbie la inocencia y frescura de su ser. Vive bien instalado en la vida, con su personalidad incipiente equilibrada, confiado a sus deseos, lejos de toda aflicción y amargura, en medio de un mundo de afectos y atenciones al alcance de su mano. Es todo un niño feliz. El panorama mental de su infancia, hasta los 12 años, es un panorama plástico, de juego, de paseos bucólicos, de libros, de composiciones literarias, de afectos y de estímulos; todo él deslizado en una felicidad sin bullicio.

2. *El Benjamín de "Flor de Loto"*

En el invierno de 1911 es enviado al Colegio de San Nicolás de Hidalgo, donde comienza sus estudios preparatorios con miras a seguir la carrera de Médico Cirujano. Llega al ilustre plantel a los 13 años, en el despuntar de la adolescencia, en el comienzo de esa edad de la vida que, según Spranger, presenta "el aspecto de un proceso, de una transición sin *estado fijo*"; en el despertar de esa edad en que el "carácter" consiste en "no tener ningún carácter", y en que la situación psíquica de la persona se encuentra a

merced de las oscilaciones y vaivenes del medio externo; en el alborear de esa época de la vida en que se tiene la sensación de que "en el alma hay verdaderamente materia para todo"; [5] sensación que hace del adolescente un juguete "arrojado aquí y allá" como débil barquilla en un mar agitado. Su ser es cera blanda en la que las nuevas circunstancias que le aguardan van a ir dejando grabada su honda huella.

Desde los primeros años en el Colegio de San Nicolás, se advierte que el proceso de su formación intelectual va siendo condicionado por las circunstancias objetivas que le salen al paso y no por su propia intimidad. Su destino va definiéndose por un mecanismo de extraversión y no de introversión. Son las circunstancias exteriores las que actúan sobre su "yo" absorbiendo su energía y su entusiasmo vital. Su subjetividad tiene siempre un valor secundario; lo que ocupa el primer plano en su formación intelectual es el acontecer objetivo de las circunstancias en que se va encontrando su vida.

La primera circunstancia objetiva que en este Colegio actúa sobre su subjetividad, es la poesía y la literatura. Desde comienzos del siglo se produjo en el medio estudiantil nicolaíta un movimiento literario de grandes proporciones. Cayetano Andrade lo llama la "edad de oro de las

letras michoacanas", por el numeroso grupo de escritores y las manifestaciones artísticas tan admirables que entonces surgieron. Fué la época "de los grandes poemas inspirados y sentidos, como *El último cáliz* y *Sursum*, de Donato Arenas López, y *Amor sombrío*, de José Ortiz Vidales"; de las grandes veladas literarias en las que "los mismos poetas Arenas López y Ortiz Vidales pronunciaron a dos tribunas su bello poema *Olivas y laureles*, Alfredo Iturbide su poema *Juventud y patria*, y Julio Torres y Manuel Padilla sus elocuentes piezas oratorias"; [6] y en que se cultivaron con más éxito el drama, el monólogo, las representaciones teatrales, y surgieron las revistas literarias "Crisantema", "La Actualidad" y "Flor de Loto".

En medio de este torrente de entusiasmo poético y literario de la provincia, se vuelca la subjetividad de Ramos. Sumergido en el vive sus primeros años de nicolaíta, recibiendo sus influencias y respirando sus aromas. En la historia de las letras michoacanas, su pensamiento y su sensibilidad se ubican en la generación de "Flor de Loto", revista que fué el órgano de expresión de ese movimiento literario. La revista comenzó a publicarse el 1º de junio de 1909, y siguió apareciendo quincenalmente sin interrupción hasta noviembre de 1911. Empezó como publicación

exclusiva de los estudiantes del Colegio de San Nicolás, y acabó convirtiéndose en tribuna de alcance nacional. En sus columnas colaboraron jóvenes que habían de ocupar después sitios de primer orden en la literatura, la ciencia, la historia y la política nacionales, como Juan de Dios Peza, Ignacio Chávez, Alfredo Maillefert, Rafael Heliodoro Valle, José Rubén Romero, Jesús Romero Flores, Pascual Ortiz Rubio, Francisco J. Mújica, Fernando R. Castellanos, Francisco Romero, Cayetano Andrade, José Ortiz Rico, Agustín Arroyo Ch., Isaac Arriaga, etc. En esta revista, Ramos dió a conocer sus primeros trabajos, que fueron unas composiciones literarias sobre *El crepúsculo*, y unos ensayos sobre *La fotografía*.

La generación de "Flor de Loto" tuvo como Mecenas a don *Manuel A. Manríquez Ortega*, hombre "pobre de recursos, pero rico de corazón". Era, escribe Andrade, un "admirador ferviente de los hombres de letras, por quienes se desvivía atendiéndolos en sus enfermedades y socorriéndolos en sus apuros económicos, y a los cuales dedicaba sus modestos emolumentos de escribiente en la oficina del Registro Civil. Era un gran sensitivo y un adorador de la poesía, y ya que sus facultades no le permitían cultivar las letras, era el gran e infatigable administrador de

las revistas y periódicos literarios. Las tardes de los sábados reunía a los bohemios en su casa y los agasajaba con el aromoso café de Uruapan, exquisitamente preparado por su buena y sencilla madre. En la casa de Manríquez Ortega se improvisaban versos, se forjaban proyectos editoriales y se daba forma a muchas ideas de trascendencia para la literatura michoacana. Fué en esta casa donde Donato Arenas López, en colaboración con Fernando R. Castellanos, escribió una serie de sonetos humorísticos dedicados a los poetas michoacanos de esta época y que se publicaron en el diario "La Actualidad" con el título de *Medallones heroicos*. Fué en la casa de de Manríquez Ortega, donde Isaac Arriaga decidió irse a la revolución para luchar por la redención de todos los oprimidos y explotados." [7]

A estas reuniones concurría Ramos, a quien sus compañeros de tertulia consideraban el *Benjamín de "Flor de Loto"*. En ellas comenzó a tomar contacto con la poesía y la literatura y a familiarizar su imaginación y su espritu con los problemas estéticos, que más tarde habrían de constituir una de las preferencias de su dedicación intelectual.

3. *En la cátedra de Torres*

La poesía y la literatura que Ramos encuentra en los primeros años de estancia en el Colegio de San Nicolás, es sólo un ave de paso en el proceso de su formación espiritual. Las huellas que dejan estas inquietudes quedan grabadas en los subsuelos de su alma, para revivir en el futuro con mayor fervor y entusiasmo. Por lo pronto no han sido lo suficientemente poderosas para desviarlo de su carrera de médico, a la que ha consagrado toda dedicación. Estamos en 1915. Tiene ya 17 años de edad y se halla cursando las materias del último año del bachillerato de la carrera de Médico Cirujano.

El rasgo distintivo de su vida sigue siendo hasta este momento el de una vida a la *expectativa*, volcada en las situaciones objetivas que la solicitan. Su ser se halla en trance expectante, alerta, tenso, en acecho, envuelto en la incertidumbre de su destino, en la duda de su futuro, en el desconocimiento de lo que va a venir. Para todo parece esperar su ser: para definir su vocación, para descubrir su verdadero destino intelectual, para orientar definitivamente su vida, para cerciorarse de si la profesión de médico elegida se

acomoda o no a su carácter. Esta situación de espera o de expectación está en su propia naturaleza, en la intimidad misma de su *cenestesia* de adolescente y en la disposición extravertida de su *libido* y de su energía psíquica.

Con el alma abierta pasivamente a las llamadas del mundo externo, Ramos tropieza en el quinto año de sus estudios preparatorios, por una parte, con un maestro excepcional: José Torres; por la otra, con una realidad de pensamiento y y de vida más profunda, más atrayente, más seductora: la filosofía. Ambos hechos son ahora el objeto que orienta su adolescencia. A ellos se entrega pasivamente, eventualmente, sin propósito deliberado, atraído sólo por las solicitaciones de las circunstancias que le han salido al encuentro.

José Torres [8] era entonces el maestro de Lógica, Psicología, Moral y Sociología en el Colegio de San Nicolás, cátedras que enseñaba siguiendo los manuales de Stuart Mill, de Tichener, de Spencer y de Richard. [9] Era Torres un autorizado conocedor del positivismo, filosofía de moda en aquellos años; conocía a Augusto Comte y a Spencer como el mejor de los profesores de filosofía de la Escuela Nacional Preparatoria. Su predilección por el positivismo

no le impidió informar su pensamiento de los grandes clásicos de la filosofía y conocer las obras más recientes del pensamiento europeo. A su vigorosa inteligencia y abundante información, añadía excelentes cualidades didácticas: era claro, ordenado y vehemente; en sus labios los temas de la filosofía adquirían acento vital y tonalidad seductora, suficientes para embriagar de entusiasmo la sensibilidad de cualquier joven.

Ramos sigue las lecciones de Torres con tanto entusiasmo y dedicación, que acaba por ganarse la simpatía del maestro. No sólo consigue ser su alumno más distinguido, sino el amigo de confianza. Su fresca sensibilidad de adolescente empieza a impresionarse con la filosofía, realidad que más tarde será el mundo en que viva definitivamente su espíritu. La impresión que el maestro dejó en su alma, Ramos la expresará años después, en un artículo que escribe con ocasión de su muerte. Ese hombre, "por el que siento admiración, perteneció a una escuela filosófica hoy definitivamente caduca. Esta posición ideológica que mantuvo toda su vida, no fué obstáculo para que me entendiera con él, y lleváramos una amistad superior a discrepancias de opinión y polémicas sobre hombres e ideas. Yo en realidad disculpaba su positivismo que él profesaba con verdadero *pathos* filosófico; y aun lo llegué a

respetar, sobre todo en los últimos días de su vida, al adquirir una solemne entonación religiosa. Creo que al positivismo mexicano le faltaba una obra, así como ésta, seria y perdurable, para llenar el hueco que había en nuestra producción intelectual. Torres es el más grande de los positivistas mexicanos; en rigor, es el único positivista.

"El positivismo de Torres, un positivismo auténtico, adquirido por el conocimiento profundo de la obra entera de Spencer y Comte, no impidió al pensador mexicano recorrer la historia de la filosofía, desde los griegos hasta Bergson, ni tampoco consagrarse al estudio de las humanidades.

"Su enfermedad determinó sin duda la calidad de su positivismo. Recuerdo la honda impresión que le causaron los libros de Guyau. Una simpatía secreta le hizo adivinar en el gran filósofo francés un enfermo como él. Más tarde, al saber que fué también tuberculoso, se dedicó a estudiarlo detenidamente. Es con Guyau, con quien la vida y la obra de Torres ha tenido, *toute pro protion gardée*, mayor semejanza.

"Su enfermedad, repito, influyó grandemente en sus preferencias filosóficas. En sus últimos años había hecho suyo el pensamiento de una familia de filósofos, que por un fenómeno de compensación muy frecuente en los procesos del es-

píritu, se dedicaron a exaltar la vida que a ellos les negó el destino: Nietzsche y Guyau. Pero antes que en éstos, ya había descubierto en Spinosa a su filósofo, que con su ley de la *persistencia en el ser* —Torres no podía seguirla sino pensando y escribiendo— le daba un argumento consolador para su propia vida. Sabía sin embargo que sólo fijando su pensamiento en letra escrita podría pervivir la parte más noble del ser. José Torres, hombre perfectamente lúcido, desconfía siempre de la esperanza, que sus entrañas de tísico le inspiran. Adivinando la brevedad de sus días, se afianzó a la tarea de escribir, como a un medio para vencer a la muerte.

"Poco a poco su positivismo se convertía en actitud religiosa. Observando el caso de José Torres veía que en el fondo, desde el punto de vista moral, no hay diferencia entre espiritualismo y materialismo. Partiendo de una fe materialista, Torres llegó a adquirir un sentido muy alto y muy noble de la existencia. Exactamente el caso de la filosofía de los estoicos. El mismo dió con su vida, en los últimos tiempos, un bello ejemplo de estoicismo. Era conmovedor el contraste que presentaban su cuerpo, debilitándose día a día, y su espíritu, al que no afectaba la disolución de la materia y que conservaba toda su vitalidad poderosa. En el lecho, ya casi agonizante, ante

un amigo defendía a Goethe, que fué por mucho tiempo su poeta predilecto, leyendo uno de los pasajes en que Fausto canta su amor exaltado por la vida." [10]

Conviene resaltar que Torres sentía profunda aversión por la filosofía de Bergson y por la prédica que de ella hacía el maestro Antonio Caso en la Escuela Nacional Preparatoria. En un ensayo polémico titulado *La crisis del positivismo*, se pronuncia contra Caso llamándolo "predicador de la desorientación general", "resucitador del misticismo primitivo", "dialéctico mañoso que supo acomodar su dócil pragmatismo a las afirmaciones audaces de la Revolución". He aquí unos párrafos que hablan de su actitud frente a Caso: "Acostumbrado a no ver más allá del medio oficial en que respira, y alucinado por su aparente victoria, Caso desbordó contra las disciplinas positivas toda su ira y todo su rencor. Con saña furiosa se lanzó al ataque, y ningún medio parecióle inadecuado para lograr su fin, llegando hasta el extremo de lanzar contra el positivismo acusación que lo presenta como culpable de nuestro malestar social y de la crisis revolucionaria que hoy todavía estamos contemplando. Su especulación maliciosa transformó la cuestión filosófica en bandería política y coadyuvó al triunfo

de la escuela nueva, presentando la cuestión en litigio bajo una apariencia falsa y engañosa."

Esta ira y este rencor, "se encuentra en dos libros publicados en 1915, en plena efervescencia revolucionaria, cuando el movimiento libertario obtuvo sobre la reacción su victoria decisiva, libros de mala fe, de calumnia y de falsía: *Filósofos y doctrinas morales* y *Problemas filosóficos*, vacían todo el odio de su autor contra el positivismo en ataques los más acres y absurdos que registra la historia de la Filosofía".[11]

Tal fué el maestro que comenzó a revelar a Ramos el mundo de la filosofía. ¿No sería este positivista provinciano, quien también empezó a predisponer su ánimo para la crítica futura contra Caso?

4. *Con el ex-seminarista Aranda*

Un nuevo acontecimiento vino a influir para que la filosofía cobrara mayor realidad objetiva en su disposición extravertida: la amistad con el ex-seminarista Francisco Aranda, que había hecho estudios de filosofía y teología en el Seminario Conciliar de Morelia. Los amigos suelen a veces influir en forma determinante en la dirección espiritual y mental del que se inicia en los estudios

filosóficos. En determinados casos, la estrecha intimidad con el condiscípulo suele ejercer más poder en el alma que las lecciones de un maestro. Este fué justamente el caso de Aranda con Ramos. Después de escuchar la lección de Torres, los dos amigos solían comentarla paseándose en animado diálogo por los corredores del Colegio de San Nicolás. Esos comentarios fueron empujando a Ramos a emprender un estudio más profundo de los problemas filosóficos. La pasión por ellos comenzó a arder en su espíritu. Las lecciones de la cátedra se le hicieron insuficientes y su inquietud lo llevó a buscar un saber más allá de las lecciones del maestro. Su amigo le aconsejó la lectura de los manuales del Cardenal Mercier y de Jaime Balmes, con la cual la realidad de la filosofía fué haciéndosele más evidente.

Además de los comentarios a las lecciones de Torres, los dos jóvenes solían discutir amistosamente algunas cuestiones filosóficas. El tema favorito era el de la existencia de Dios. Respecto a religión, Ramos se hallaba en aquellos años en una situación de indiferencia. Desde que ingresó a las aulas del Colegio de San Nicolás, no se había ocupado de asuntos religiosos ni mucho menos de practicarlos. El ambiente liberal del Colegio, el criterio igualmente liberal de su padre

y el estudio intenso de sus clases, lo habían hecho vivir despreocupado y al margen de toda práctica religiosa. En los cinco años que llevaba en el colegio, el problema de la existencia o inexistencia de Dios no llegó a ocupar lugar en sus pensamientos. Diríase que hasta una especie de ateísmo inconsciente se deslizaba por su alma. La situación de Aranda era diferente. A pesar de su deserción del Seminario, era un militante del catolicismo. En sus discusiones lo movía un afán de catequizar al amigo y aproximarlo al seno de la Iglesia. Las pruebas sobre la existencia de Dios de San Anselmo y Santo Tomás, eran la máquina de catequización que el ex-seminarista ponía en acción. Ramos se defendía, más que por una necesidad religiosa de su ser, por mero prurito dialéctico, por mero afán de ejercitarse en la discusión filosófica. En el fondo, a su alma escéptica la tenía sin cuidado la existencia o inexistencia de Dios. Lo absoluto no existía en él como problema radical; Dios era sólo un tema, un pretexto para filosofar con su compañero de estudios.

Estas discusiones fueron desarrollando en él una capacidad de admiración, de curiosidad, de problematización, que lo llevó a mirar la realidad de otra manera. Antes de su encuentro con Torres y con su amigo Aranda, todo le parecía lo más

natural, lo más obvio de entender, lo más fácil de explicarse, lo más sencillo de conocer; ahora, con esta nueva disposición de ánimo, la realidad comenzó a revelársele llena de problemas, de dificultades, de misterios, de interrogaciones. Con ello, una exigencia radical de conocer se apoderó de su ser. La actitud cognoscitiva surgió como predominante en su vida. El valor del conocer se situó por encima de todos los demás valores. Sólo un camino ve en su vida: el conocimiento. Sólo una meta alienta su alma: la verdad. Es el *homo theoreticus* que ha despertado en las recónditas entrañas de su ser donde yacía dormido. Es el filósofo que ha comenzado a alborear en las profundidades de su existencia. Como en el *Juan Cristóbal* de Rolland, la vida ha comenzado en este instante a mudar "de piel y de alma"; el alma gastada de su infancia ha empezado a caer de su ser, y un alma nueva más joven y más vigorosa va brotando en su lugar. "Así como cambiamos de cuerpo en el curso de la vida, cambiamos también de alma; y la metamorfosis no se realiza siempre lentamente, siguiendo el curso de los días: hay horas de crisis en que todo se renueva de golpe. El adulto cambia de alma. La antigua envoltura desaparece y muere. En esas horas de angustia se manifiesta el ser en completo

desarrollo y todo empieza de nuevo. Muere una vida, pero ya ha nacido otra que la reemplace."[12]

Con el despertar del *homo theoreticus*, su vocación empieza a navegar en medio de una contradicción: de un lado, lo llama la voz de la medicina; del otro, lo solicita el "demonio" de la filosofía. Con este dualismo vocacional clavado en su ser termina sus estudios en el Colegio de San Nicolás, en cuyas aulas ha pasado cinco de los mejores años de su vida.

5. *En marcha hacia la capital*

En Ramos, el afán de conocer se había despertado tanto en el último año de preparatoria, que de haber existido en Morelia una escuela de filosofía, seguramente su vocación se habría decidido sin titubeos por ella. Pero en este caso, su alma extravertida, siempre dispuesta a orientarse por las solicitaciones del medio externo, careció del objeto que abriera ancho cauce a su subjetividad. De esta suerte, terminados en 1915 sus estudios preparatorios, no le quedó otro camino que decir "hasta luego" a sus inquietudes filosóficas e ingresar en la Escuela de Medicina, donde estudia las materias correspondientes al primer año de la carrera de Médico Cirujano.

En 1917 iba a comenzar el estudio del segundo año de medicina, pero la Escuela fué clausurada a consecuencia de las perturbaciones políticas que en aquellos días agitaban al Estado de Michoacán. Piensa entonces en trasladarse a la capital de la República y proseguir en ella sus estudios médicos. Un hecho doloroso vino a precipitar su determinación: la muerte de su padre. ¿Para qué permanecer más en la provincia, si ya no existían ni perspectivas de estudio ni el ser querido que desde la infancia se había preocupado tan escrupulosamente por su formación intelectual?

Con la muerte de su padre, siente que el calor del hogar provinciano se ha extinguido y que su existencia queda suelta, flotando sola en el aislamiento. Su vida entra en una nueva fase. En adelante todo dependerá de él, de sus propios esfuerzos, de sus personales decisiones, de sus individuales sacrificios. La muerte le ha venido a dar conciencia de su individualidad y de sus relaciones con el prójimo y con el mundo externo. De los subsuelos de su alma emerge ese fenómeno psíquico que Spranger llama el "descubrimiento del yo", la "vivencia del *ego*", la "sensación de la individualidad", el "descubrimiento del sujeto como un mundo por sí, aislado para siempre de todo lo demás del mundo, cosas y personas"; [13]

la "conciencia de que se ha abierto una honda sima entre el yo y todo no-yo, de que no sólo todas las cosas, sino también todas las personas, están infinitamente lejanas y son infinitamente extrañas, de que está consigo solo en un abismo. Con esto se ha cometido aquel *pecado original* por el cual se separan el sujeto y el objeto". La subjetividad se convierte en un mundo independiente. "En el interior hay también un universo." Comienzan las vivencias del propio yo. Es la "vivencia de la gran soledad". [14]

La conciencia de la muerte, ha escrito Landsberg, "corre pareja con la individualización humana, con la constitución de individualidades singulares". [15] En la vida de Ramos se da esta coincidencia entre el descubrimiento de la muerte y el comienzo de la constitución de su individualidad. El sentimiento trágico que trae consigo la pérdida de su padre, conmueve los pliegues recónditos de su ser, remueve los ocultos enigmas de su existencia y engendra el despertar de su individualidad. Sueltos los lazos que lo ataban al hogar y rotos los vínculos que lo hacían depender de la tutela de su padre, tiene que atenerse en el futuro a las vivencias de su propio yo, de su propio *ego*, de su propia soledad. La muerte del padre no es en su vida un obstáculo que cierre su camino, sino una puerta que abre las

enormes perspectivas intelectuales que el futuro le va a deparar. En el proceso de su formación intelectual, la muerte de su padre no significa un hecho negativo, sino una paradójica afirmación de su individualidad; es el momento en que van a empezar a ponerse en claro las genuinas aptitudes de que está dotado su ser, es el momento en que va a comenzar a ser él.[16]

Angustiado por la pérdida de su padre, pero seguro y confiado en el poder de sus propias fuerzas, marcha a la ciudad de México, cargando un alma tornadiza, teñida por una angustia que lo turba y una esperanza que lo alienta. Al igual que Etienne Mayrand, el héroe adolescente de la novela de Hipólito Taine, Ramos abandona la ciudad que guarda bajo tierra el cadáver de su padre. "Cuando el sol se ponía salió solo y quiso acercarse al cementerio; pero al llegar al umbral viejas angustias le asaltaron, y se detuvo; el guardián lo miraba, y *como no quiso darse en espectáculo*, volvió a la casa de su padre y entró en la pieza. Nada se había vendido todavía, todo estaba en su lugar. Pensó en su padre que hasta entonces había... amado... y súbitamente lo amó a la distancia. La claridad de la tarde se detenía sobre las cortinas pálidas, y los grillos cantaban entre el vapor del césped. Sentía que

las lágrimas lo ahogaban, cuando vió de pronto al señor Carpentier; el digno negociante quería ver dónde estaba su mercadería. Etienne tosió, y con paso firme salió silbando."

II

LAS INFLUENCIAS FILOSOFICAS

6. *El admirador de Antonio Caso*

En México, con ayuda de un modesto empleo de practicante, el joven Samuel continúa sus estudios en la Escuela Médico-Militar, aunque ya sin mucha fe en ellos. Cursa y aprueba el segundo y tercer años de medicina, hasta la caída del gobierno de Carranza en que abandona el empleo y se ve obligado a suspender sus estudios médicos.

Por estos años el maestro Antonio Caso se encontraba en pleno apogeo como profesor de filosofía. Con ayuda de su talento y elocuencia, había logrado reunir un numeroso público que llegó a apasionarse por sus enseñanzas. "Entre la juventud universitaria —escribe Ramos— se

hablaba entonces mucho de Caso. Había discípulos, fervientes seguidores del maestro, que comenzaban por cuenta propia a predicar las nuevas doctrinas; devotos silenciosos que se limitaban a escuchar atentamente; mujeres cerebrales y damas y caballeros que asistían a la Universidad únicamente porque Caso estaba de moda. Toda esta gente repetía las frases y aun los gestos del filósofo, discutía sus ideas formando una atmósfera de lo que pudiera llamarse *casismo*." [17]

Atraído por la fama de Caso y por la inquietud filosófica que traía de la provincia, va a escuchar sus lecciones. Pronto la palabra del prestigiado maestro se convierte en algo decisivo para su vocación intelectual. Desde sus años de preparatoriano había descubierto la filosofía a través de los cursos de Torres y de las discusiones con el ex-seminarista Aranda, pero entonces fué imposible atender a este llamado de su vocación. Las dos realidades objetivas, la de la medicina y la de la filosofía, hasta entonces habían venido envolviendo su vocación en un dramático dualismo. "Durante mi adolescencia, una etapa en la que se toma muy en serio la vida, había descubierto la filosofía. Se me presentaba como un medio para librarme de una realidad que me hería, y construirme otra mejor." [18] Las lecciones de Caso le brindaron la ocasión para re-

solver este dualismo vocacional. "Aquello fué una revelación. Era Caso, en aquél momento, el filósofo que yo necesitaba, y desde luego se ganó mi simpatía y mi adhesión." [19] Bajo la influencia de Caso, da la espalda a la medicina para consagrarse íntegramente a la filosofía. Así quedó resuelto el conflicto de su vocación y definido para siempre su destino intelectual. En adelante la filosofía será el objeto preferido de su alma extravertida.

Decidida su vocación por la filosofía, se consagra íntegramente a ella, aceptando como guía la palabra del maestro Caso, por quien llega a sentir una exagerada admiración; "tan cerca me encontraba de él, que lo veía con grandes proporciones. Y así lo expresé en un artículo..., escrito con la generosidad que se tiene para juzgar a los de la misma capilla, sobre todo cuando se trata del sacerdote o del maestro". [20]

Dada la disposición extravertida de su alma, Caso fué en ese momento el objeto orientador de su vida interna. Su entusiasmo juvenil lo llevó a trazar de él una imagen llena de admiración, que puede apreciarse en estos párrafos. "El prestigio del señor Caso es ya continental, su reputación es sólida y bien ganada. Pero su espíritu ha quedado siempre más allá de sus públicos que lo admiran sin comprenderlo. Con frecuencia se

oye decir que el señor Caso es simplemente un brillante expositor y comentarista de los grandes maestros de la filosofía. Se le considera como especie de delicioso *cicerone* que va con nosotros de paseo a través de los monumentos del pensamiento metafísico sin detenerse en ninguno de ellos. Sus cualidades de pensador y de filósofo se escapan a la comprensión vulgar. Y en efecto él posee la característica que acredita a un hombre como filósofo más que como mero profesor de filosofía. El ha optado por una idea o conjunto de ideas centrales que organizan en torno de ellas todo su saber."

"Desde luego y de una manera general, por su concepción moral, así como por su concepto de la lógica, la estética y la cosmología, el señor Caso se manifiesta como un hombre de su tiempo. Las corrientes del pensamiento contemporáneo marcan la orientación particular a su pensamiento. Naturalmente esta circunstancia no le resta originalidad. Para ser original no es necesario pensar lo que nadie piensa. Basta con que comprendamos e incorporemos tan íntimamente el pensamiento ajeno que al pensarlo lo creemos de nuevo y lo hagamos nuestro. Esto sucede en el señor Caso. Es un intérprete original de la filosofía de ahora.

"Toda su labor es una invitación a sustituir la frivolidad por la meditación seria y profunda. Es el primer esfuerzo considerable para formar la sabiduría en América. Nadie como él ha luchado por asegurar a la cultura una vida sólida y perdurable, dándole un fundamento filosófico." [21]

Esta imagen de Caso, construída con el entusiasmo y el ardor de la juventud, irá en adelante borrándose de su conciencia, a medida que nuevas influencias intelectuales vayan imponiendo un cambio a su pensamiento.

7. *La actitud romántica y pragmática*

Las lecciones de Caso no sólo decidieron su vocación por la filosofía, sino que vinieron a poner en crisis la educación positivista que había recibido en el Colegio de San Nicolás. Aquellas lecciones eran, por una parte, una "vehemente requisitoria" contra el positivismo de Comte y Spencer, y por la otra, una invitación a seguir el romanticismo y el pragmatismo filosóficos. ¿Por cuál de estas posiciones filosóficas decidirse? ¿Por el positivismo que había sido la primera forma como la filosofía se le reveló en su adolescencia? ¿Por el romanticismo y pragma-

tismo que Caso le invitaba a seguir? "Fluctuaba indeciso entre esas posiciones sin comprenderlas bien, con ese tono dramático que tienen los conflictos del espíritu inmaduro."[22]

Guiado por su "delicioso *cicerone*", le parece que la postura romántica es la más adecuada para su edad. "El romanticismo es la etapa forzada en la evolución individual; nunca falta en cierta edad de la vida. Observando los tipos románticos más claros, aquellos que han definido su temperamento en fórmulas filosóficas precisas —como los románticos alemanes—, podemos decir que el romanticismo arranca de este hecho primario: un sentimiento exaltado del yo que se adueña del campo de la conciencia desplazando las impresiones del mundo exterior. Pero esta actitud no se consigue espontáneamente, se conquista. Se conquista mediante un esfuerzo para librar al yo de todas las cosas extrañas que lo aprisionan: el mundo, la sociedad. La cuestión previa de la actitud romántica es la cuestión de la libertad. No es el problema de saber si el hombre es libre, sino cómo puede efectivamente conseguir la libertad.

"En este orden de ideas se nutría mi espíritu entonces. ¿Cómo no abandonarme a ellas, si al conocerlas una disposición interior mía se adelantaba a recibirlas? Además, no era yo el único que

las necesitaba. Nacían como llamadas por una voz general, y venían a hacer época, a dar su sentido a ese momento histórico. Puedo decir que entonces me sumergí íntegramente en el romanticismo filosófico, como quien en un instante se entrega a una mujer de modo absoluto, cuidando, sin embargo, de no prometer fidelidad eterna." [23]

Unido al romanticismo encuentra el pragmatismo. Acepta el principio de éste como justificación de aquél. "En el comienzo de la juventud, cuando una inquietud de comprenderlo todo viene a despertar la conciencia medio adormecida, encontramos como hecho primario el anhelo de vivir. Mi primer amor fué la vida misma sentida en la lejanía como un objeto vago y lleno de misterio. Era la época en que la palabra vida está constantemente en los labios y se pronuncia sin comprender su significado. ¿Cómo no había de deslumbrarme el pragmatismo que exalta la vida, sobre todas las cosas, aun sobre el conocimiento mismo? Sí, los pragmatistas son, ante todo, vitalistas; no es el saber en sí lo que les importa, sino las ventajas biológicas del saber. Juzgan que el saber, que se diferencia como un acto distinto de la acción y se distancia de ella para comprenderla, es sólo un intermedio, un punto de reposo para preparar el acto siguiente y, por lo tanto, un fenómeno práctico también. Si el conocimiento

se aleja de la vida y pretende ser un acto distinto de ella, fracasará en su aspiración a la verdad. El ideal del pragmatismo consiste en reunir en un solo acto el saber y la vida. ¿Pero cómo lograr esta síntesis milagrosa? El bergsonismo me parecía entonces la clave del problema. *Recogeos dentro de vosotros mismos* —enseña Bergson—, *ahondad en vuestra intimidad; entonces escucharéis el canto de la vida interior.* Vivir desde el *yo profundo* es, al mismo tiempo, descubrir el misterio cósmico.

"Yo admitía el principio de la acción del pragmatismo, pero no en el sentido de la acción exterior práctica, sino de acción interior, de vida espiritual. Es decir: aceptaba el pragmatismo y la teoría de la intuición. Ciertamente yo creía entonces, y creo aún pragmáticamente, que la filosofía debe servir a la exaltación de la vida. Pero ser filósofo consiste precisamente en desear que este efecto moral se funde en un *saber*, en un conocimiento exacto de las cosas. De otro modo, si no importa vivir conforme a la verdad, es más cómodo buscar los servicios de la religión." [24]

Por algún tiempo Ramos se mantiene al lado de estas direcciones filosóficas y cerca del maestro Caso que era su campeón en México. Romanticismo, pragmatismo, bergsonismo y casismo

formaban una misma atmósfera cultural, y una vez más la circunstancia objetiva fué la que absorbió por entero la disposición extravertida de su alma, hasta 1922, en que empieza a advertir que el acervo de saber filosófico de su maestro no evoluciona, que yace estancado y es el mismo que cuando inició sus estudios. "Caso no hace más que repetirse a sí mismo." Sus lecciones son repasos de temas consabidos. El cansancio ha paralizado la movilidad de su pensamiento y sus cátedras no son ya sino un monótono martilleo. "Yo, por entonces, creía haber comprendido y abarcado todos los aspectos del pensamiento filosófico de Caso. En aquél instante, éste había definido y redondeado un conjunto doctrinal que, es cierto, era el coronamiento de un largo esfuerzo; pero precisamente, por la misma razón, por ser una obra concluída, había que dejarla y explorar otros continentes filosóficos, no tocados aún por el maestro. Yo esperaba cada día el comienzo de esta nueva tarea; pero los años corrían y en sus libros, discursos y conferencias, Caso no hacía más que pasar y repasar los consabidos temas. ¿Será Caso una víctima del magisterio? Quizá la exigencia pedagógica de repetir las explicaciones, de condensarlas en fórmula sistemática, las ha convertido, con el uso constante, en

clisés que han apresado la movilidad de su pensamiento." [25]

Ramos se da cuenta de que ha comprendido y abarcado ya, hasta el cansancio, todos los aspectos del pensamiento filosófico de Caso. Por lo mismo, es el momento de dejar de vivir bajo el signo filosófico del casismo y buscar nuevos horizontes en el amplio panorama de la cultura.

8. *La influencia de Vasconcelos*

Por los días en que empezaba a padecer la fatiga y decepción del *casismo,* crúzase en su vida intelectual la influencia del maestro José Vasconcelos, que inyectó en su espíritu inquietudes nuevas.

En 1920 llega Vasconcelos a México para hacerse cargo de la Secretaría de Educación Pública. Regresaba "como una fuerza de la naturaleza que arrasa y destruye, pero con un ímpetu creador, lanzando ideas que sacudían nuestros espíritus por la electricidad moral de que estaban cargadas". La atención pública se enfocó toda hacia él, su personalidad fué el tema dominante en las conversaciones de los intelectuales y de los universitarios. "Pronto, lo mejor de la juventud literaria era atraída por Vasconcelos a co-

laborar con él. Recuerdo aún los días de entusiasmo que siguieron a las publicaciones iniciales de sus proyectos." [26]

Ramos fué uno de los colaboradores sinceros en la obra educativa de Vasconcelos. Cerca de él vió desenvolverse una de las empresas más formidables que registra la historia de la educación patria. La campaña de desanalfabetización de las masas; la educación de los indígenas; la educación manual del indio; la reimplantación de los sistemas educativos de Vasco de Quiroga y Pedro de Gante; los cuerpos de profesores misioneros que recorrían las regiones pobladas por indios, ilustrándolos sobre los usos de la civilización; las bibliotecas populares que a lomo de mula iban a poblados y serranías; la fundación de escuelas rurales; la enseñanza de industrias y la edición de los clásicos: todas fueron iniciativas del educador mexicano, cuyos éxitos vivió con emoción. No es aventurado afirmar que en este clima de educación nacional empapó su espíritu de mexicanidad, extrayendo grandes dosis de la savia que años más tarde habría de dar vida a su destino de filósofo de la cultura mexicana.

De Vasconcelos recibió también una serie de sugestiones sobre las posibilidades de una filosofía del continente. Preocupaba entonces al maestro el tema de "una interpretación de la cul-

tura ibero-americana", cuyas conclusiones se hallan expuestas en *La raza cósmica* y en la *Indología.* En el fondo de esta preocupación latía la idea de hacer que nuestros pueblos americanos se sacudieran la influencia de filosofías europeas y se aventuraran a crear una filosofía propia. Es menester, escribe en la *Indología,* "que sacudamos buena parte de esa ideología de descastados que hace un siglo padecemos. Filosofía de simios atentos al gesto, preocupados de la moda y del estilo, pero incapaces de advertir el sentido profundo del momento que atravesamos". [27] No podemos, agrega, "eximirnos de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral, y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional..." [28] "Se han hecho filosofías a centenares con los datos de los sentidos y con las reglas de la inteligencia. Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con

nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan, no en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza. No es éste lugar para insistir en esta doctrina, pero era necesario recordarla porque creo que ella corresponde a un estado de ánimo continental y no es, por lo mismo, una simple elucubración de la fantasía...".[29] "Prestemos nuestro aliento al soplo de la esperanza, ya que así lo manda la ley de emoción de esa filosofía que yo quiero ver brotar en el continente. El continente donde manda el corazón encendido. ¡La zarza ardiente de la sabiduría divina!"[30]

Evidentemente Ramos heredó del maestro esta preocupación, que se hallaba flotando en el ambiente histórico de todo el continente y de la cual Vasconcelos era el más fiel y autorizado animador. Una sensibilidad extravertida como la suya no podía comportarse indiferente ante tamaña preocupación. Si Vasconcelos habla entonces de una filosofía ibero-americana, Ramos, movido por la misma preocupación y dentro de límites más modestos, hablará más tarde de una filosofía mexicana, convirtiéndola en faena central de su vida. El parentesco del pensamiento de Ramos con el de Vasconcelos me parece manifiesto. Se trata de una misma inquietud his-

tórica, contemplada desde dos perspectivas diferentes. La de Vasconcelos, más amplia, ambicionaba involucrar a todos los pueblos del continente. La de Ramos, más modesta, se ha circunscrito a la cultura mexicana. Pero en una y en otra, late el mismo estado de ánimo de la época. Indudablemente muchas páginas de *El perfil del hombre y la cultura en México* deben haber comenzado a germinar bajo el contacto de esta preocupación sobre la cultura ibero-americana, que entonces absorbía los jugos del pensamiento de Vasconcelos.

La influencia del autor de *La raza cósmica* siguió manifestándose todavía después de su salida del Ministerio de Educación. Al abandonar éste, Vasconcelos concibió la idea de editar la revista "La Antorcha", llevándose a colaborar en ella a sus "fieles amigos", entre los cuales se encontraba Ramos. La revista tenía pretensiones de realizar una cruzada moralizadora de la vida pública, dirigiendo sus dardos contra los "poderosos del instante", las "transgresiones a la ley" y la "cínica violación de los principios". Días difíciles eran éstos en que semejante publicación se llevaba a cabo. "Por las oficinas de 'La Antorcha', relata Vasconcelos, salvo algunos fieles amigos, no se paraban ni las moscas. La hostilidad de afuera se hacía sentir en el interior

mismo de nuestras oficinas. ¿Cuántos de mis lectores conocen esa helada zozobra continua del periodista de verdad independiente, en tierras de tiranos y de caudillos? A pesar de la hostilidad del gobierno contra la revista, el éxito literario fué grande, a tal punto que nos llegaron a injuriar hasta en las pantallas de los cines por cierta campaña que emprendimos contra la imbecilidad de las películas; denunciamos los disparates de la medicina oficial; injuriamos a los políticos; nos burlamos de los necios; en fin, hicimos la multitud de enemigos que acabaría por devorarnos. Pero peor que las enemistades de afuera, llegó a pesarnos la amargura interna. Malas ventas, socios desleales, traición en casa." [31]

"La Antorcha" fué como una cátedra de moralidad para Ramos. Allí aprendió a ser leal amigo y luchador de causas nobles; templó su espíritu en el combate contra la inmoralidad de los poderosos; aprendió a no transigir con la estulticia de los políticos y con la demagogia de los oportunistas; y comenzó a modelar esa arquitectura moral que tanto brillo da a su persona. De entonces data ese rasgo moral que Ermilo Abreu Gómez ha definido con estas palabras: "Samuel es de una sola pieza. Su integridad moral rige todos sus actos; de esta integridad

se derivan sus convicciones filosóficas. En este sentido yo diría que Samuel, como Sanz del Río, como Giner de los Ríos, en España, es un Krausista; quiero significar que antepone los principios éticos a toda otra razón de vida.

"Samuel Ramos ha vivido coherente con sus normas y disciplinas. Nadie podrá encontrar en él nada que no responda a la línea de su conducta siempre austera, encaminada hacia un fin noble y preciso. Su propio estilo como escritor revela las condiciones que aquí se apuntan." [32]

Ramos permaneció en la revista "La Antorcha" como un fiel amigo y admirador de Vasconcelos, hasta que éste, decepcionado, decidió expatriarse, dejando a aquél la dirección de la revista. "La Antorcha", ya casi moribunda, logró en sus manos, sin embargo, prolongar su agonía unos meses más. La partida de Vasconcelos y la transmisión de "La Antorcha" a Ramos, son un acto simbólico en la vida de la cultura mexicana. De entonces parten dos líneas originales de pensamiento que habrán de irse dibujando cada día más claras en nuestro horizonte filosófico. Vasconcelos, en contacto con realidades culturales europeas, trazará la dirección del *monismo estético*. Ramos, con los pies en la tierra patria, marcará la dirección de una filosofía de la cultura mexicana. El *monismo estético* es el

mensaje del mexicano que se va. *El perfil del hombre y la cultura en México*, es el mensaje del mexicano que se queda. Dos signos de una común situación histórica, dos anhelos de plasmar un pensamiento original.

9. *La influencia de Henríquez Ureña*

Contribuyó también a que Ramos se fuera liberando de Caso, la influencia de Pedro Henríquez Ureña. Algunos años antes de la fundación del Ateneo de la Juventud, llegó a México procedente de la República Dominicana. Su "tipo amulatado, su carácter atrabiliario, nervioso",[33] suscitaron desde un principio los ataques de los periódicos capitalinos. Pero su gran capacidad de literato, de crítico y de humanista, logró imponerse hasta el grado de ocupar un puesto de honor y distinción entre los maestros y estudiantes. Desde los días del Ateneo se hace manifiesta su participación en el acrecentamiento de la cultura nacional. Su "espíritu formalista y académico", unido al de Alfonso Reyes y al de Alfonso Cravioto, imprimió al movimiento literario de los ateneístas una "dirección cultista; mal comprendida al principio, pero útil en un medio acostumbrado a otorgar palmas de genio al azar de

la improvisación, y fama perdurable sin más prueba que alguna poesía bonita, un buen artículo, una ingeniosa ocurrencia". [34] Más tarde, su cabeza erudita y ampliamente informada de los movimientos literarios de nuestro país, dejó una huella imperecedera en los dos gruesos volúmenes de la *Antología del Centenario*.

En el orden filosófico, la influencia de Henríquez Ureña entre los ateneístas fué asimismo importante. "Cuando Caso no se liberaba aún del positivismo —escribe Ramos—, Henríquez Ureña estaba al tanto de la crítica europea a esa doctrina y la había rebasado en su pensamiento que se inclinaba ya hacia las nuevas tendencias filosóficas. Sus dos artículos sobre el positivismo, así como otro acerca del pragmatismo, representan una discreta amonestación a Caso para que abandone el camino de la filosofía oficial en México. Su amonestación la funda en una amplia documentación de crítica filosófica que seguramente debió producir una profunda impresión en la juventud que entonces se interesaba por la filosofía. No cabe duda que las conversaciones socráticas de aquél joven maestro y la información que trajo a México de las nuevas corrientes del pensamiento, hicieron cambiar la posición de Antonio Caso y, a través de éste, todo el rumbo de la enseñanza filosófica en México." [35]

Ramos tuvo la suerte de encontrar en su camino a Henríquez Ureña y disfrutar de sus lecciones, sus consejos, sus "conversaciones socráticas", sus estímulos y su amistad. Lo puso al tanto de los "cambios de dirección en la brújula de la cultura". De él oyó hablar por primera vez del "neo-realismo sajón". Henríquez Ureña, dice Ramos, "profesaba sus propias ideas con un tono un poco escéptico, un poco irónico, que le permitía ser dueño de ellas, no su esclavo. En general, esta reacción era la misma para cualquiera otra idea. Le gustaba jugar con ellas con esa tranquilidad de conciencia del que primero las ha pensado seriamente. A mi me seducía esta entonación jovial, pareciéndome la más apropiada para conservar la libertad interior y recorrer sin inquietud el orbe del pensamiento . . . Pedro Henríquez Ureña me inició en el secreto de cómo puede comprenderse una idea importante, una obra maestra del arte o un gran hombre, sin ponerse de rodillas". [36]

Ramos debe a Henríquez Ureña gran parte de su estilo de escritor. A su lado, bajo su amable y certera dirección de literato, de crítico y de humanista, fué donde comenzó a forjarse ese estilo personal que lo ha convertido en uno de los mejores escritores de filosofía entre nosotros. Ermilo Abreu Gómez ha definido ese estilo en

los siguientes términos: "Su estilo no es ni barroco-culterano ni barroco-conceptista; se desea indicar: ni peca por exceso ni peca por defecto; ni le sobran ni le faltan palabras. No dice más ni dice menos de lo que es preciso para la idea que trata de exponer. Samuel, en este caso, es un clásico; revela un justo equilibrio entre su idea y su palabra. Leyéndolo descubrimos la armonía de los orígenes de su cultura, los métodos que utiliza para fortalecerla y los recursos de que se vale para expresarla." [37]

Heredó también de Henríquez Ureña ese rasgo socrático que caracteriza a su persona y que lo ha convertido en un conversador estupendo. Fuera de la cátedra, gusta de conversar con sus alumnos no sólo sobre temas filosóficos sino hasta de asuntos triviales, pero siempre imprime a sus conversaciones un tono importante, un acento relevante. Sus charlas sobre temas triviales son tan interesantes y sugestivas, como la mejor de sus lecciones de Estética o de Historia de la Filosofía en México. Como el Sócrates de Jenofonte, siempre se le ve en la calle, en el café, en los corredores de la escuela, en el tren, en el camión, en los conciertos, acompañado y entretenido en animada charla. A nadie desaira, ni rechaza, antes bien, se ofrece a la conversación y a la amistad con cierta espontaneidad. El círculo de sus

amigos es de lo más heterogéneo: pintores, poetas, arquitectos, médicos, músicos, abogados, profesores, estudiantes, etc. No es amigo suyo, quien no lo frecuenta o no lo busca. Quien lo busca, lo halla y seguro que sabrá ganar su amistad.

10. *La influencia de Ortega y Gasset*

Pero la influencia cultural que lleva a Ramos a liberarse definitivamente del *casismo*, es el contacto con el movimiento filosófico que inicia José Ortega y Gasset en España después de la primera guerra mundial, y que se va dejando sentir en México a través de la lectura de las obras del propio Ortega, de los artículos de "El Espectador" y de la "Revista de Occidente", así como de los volúmenes de la Biblioteca de Ideas del Siglo XX. Dirigido y planeado por Ortega, este movimiento traía a los países de habla española las "obras más características del tiempo nuevo", el organismo de ideas peculiares a este siglo XX, a la luz del cual la ideología del XIX fué apareciendo "una pobre cosa tosca, maniática, imprecisa, inelegante y sin remedio periclitada".

Por 1922, escribe Ramos, "funda Ortega la 'Revista de Occidente', y luego la editorial, en

que va apareciendo una colección de libros selectos que representan lo mejor del pensamiento europeo en nuestro siglo. Así es como la mayoría de los lectores hispano-americanos han llegado a conocer los nombres de Spengler, Scheler, Husserl y muchos otros grandes filósofos de la Alemania actual. La 'Revista de Occidente'. . . ha puesto al alcance de los lectores de América, un valioso instrumento de estudio, una serie de libros indispensables para adquirir una cultura filosófica. . . ; esta obra editorial de Ortega ha cambiado la orientación del pensamiento americano y es una de las influencias espirituales más importantes de que somos deudores al gran pensador español." [38]

El contacto con este movimiento de nuevas ideas vino a revelar a Ramos el estrecho horizonte intelectual en que se movían las lecciones de Caso. Al lado del intuicionismo, del antiintelectualismo, del romanticismo, del pragmatismo y del bergsonismo de ascendencia francesa, fué descubriendo el realismo crítico, el neokantismo, la fenomenología, el historicismo, el racio-vitalismo, la filosofía de la cultura y la axiología. Frente a Boutroux y Bergson, aparecieron Brentano, Rickert, Spengler, Adler, Husserl, Scheler, Dilthey y Ortega y Gasset, pensadores que se le

presentaron en franco disentimiento con el mundo intelectual construído por Caso.

Entre la exhuberancia de nuevas ideas y sugestiones filosóficas que traía a México este movimiento, las de Ortega y Gasset son las que mayor influencia ejercen sobre él. Contrastando con el estilo de filosofar de Caso, ve Ramos en el pensador español un ejemplo de lo que debe ser la auténtica tarea filosófica. El verdadero filósofo no es "ese mezquino ser bifronte" que se "ocupa de ideas raras por deber profesional"; no es el "profesor de filosofía" que presta un servicio profesional "únicamente en cierto sitio y a horas determinadas: en el gabinete de estudio o en la cátedra universitaria", sino el "hombre que acierta a insertar las más puras reflexiones teóricas en medio de menudos acontecimientos cotidianos", el que encuentra el "enlace natural" que ciertas "ideas filosóficas" pueden tener con el "pequeño suceso banal" de nuestra existencia. Por eso, comentando el tomo IV de El Espectador, opina que sus páginas no complacerán a quien piense que las cuestiones filosóficas deben estar separadas de la vida por los muros de la universidad o de la academia; añadiendo: "... hace bien Ortega y Gasset en encontrar por todas partes coyuntura para deslizar teorías, porque de este modo saca la filosofía a tomar sol

y aire puro. Sólo así se humaniza el pensamiento y se dignifica la vida."[39]

Y, excursionando por las *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*, descubre que la "verdadera filosofía" sólo es la que se obtiene por el ejercicio de la "razón vital", y que "toda concepción del mundo" no es más que la "perspectiva bajo la cual éste se presenta a un determinado pensador".

Ortega y Gasset, opina Ramos, es considerado hoy como un filósofo de significación europea y ha desarrollado en sus libros, con un estilo admirable, una doctrina personal cuyos gérmenes ideológicos provienen de la filosofía alemana contemporánea. En su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*, expone una teoría de la realidad y de la filosofía. Enseña el pensador hispano, en esta obra, que toda concepción del mundo es la perspectiva bajo la cual éste se presenta a un determinado pensador. "*¿Cuándo nos abriremos a la convicción —dice— de que el ser definitivo del mundo no es materia, ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fué un error de perspectiva. La realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser*

su deformación es su organización. Una realidad que, vista desde cualquier punto, resultase siempre idéntica, es un concepto absurdo. Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda obscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que, puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las condiciones de los otros dos. Ahora bien; ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

"Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, épo-

ca— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. Con estas razones, de una evidencia indiscutible, Ortega defiende su derecho a hacer una filosofía propia, desde su punto de vista personal y bajo la perspectiva de España. *Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo,* dice Ortega. *Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular. . . Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo nos encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un logos del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad."*

La más valiosa enseñanza de Ortega para México y en general para la América hispana, concluye Ramos, es el carácter profundamente español de su pensamiento y de su estilo; en lo cual vemos nosotros una actitud ejemplar que

nos ofrece las "bases filosóficas para hacer legítima la aspiración de realizar un pensamiento nacional".[40]

Cuando Ramos se hallaba bajo la influencia de estas ideas, es designado catedrático de Etica y de Problemas Filosóficos en la Escuela Nacional Preparatoria. Desde un principio, sus lecciones se orientaron a despertar entre sus alumnos la inquietud por ellas, así como a divulgar las doctrinas provenientes de España y Alemania. Pronto un grupo de jóvenes, bajo el influjo de sus enseñanzas, funda el Centro Intelectual Deportivo (C. I. D.), que organiza simposios para leer y comentar las últimas publicaciones de la 'Revista de Occidente' o el más reciente ensayo de Ortega y Gasset. Estas reuniones se celebraban en la casa de Antonieta Rivas Mercado, quien las animaba con su encantadora belleza, su conversación de dama culta y su talento excepcional. En estos simposios del C. I. D., comenzó a proyectarse la publicación de la revista "Ulises", en cuyas columnas había de publicar Ramos su ensayo contra el maestro Caso.

III

LA EMANCIPACION MENTAL

11. *La revisión del casismo*

La influencia de Vasconcelos, de Henríquez Ureña y de Ortega y Gasset, fueron emancipando a Ramos del romanticismo, del pragmatismo y del bergsonismo tan íntimamente vinculados a la personalidad del maestro Caso. "Por fin me di cuenta de que yo había cambiado y de que Caso había cambiado también. Era el momento de un examen de conciencia. Naturalmente, encontré reflejándose en ella la imagen de quien tuvo una participación tan importante en mi desarrollo espiritual. Una revisión de la personalidad de Caso se imponía necesariamente. ¿Cómo no hacerla si Caso es una figura importante en la cultura mexicana, y más o menos tarde

tendrá que ser enjuiciado históricamente? No sólo yo, sino una generación entera ha recibido su influjo, y si esta generación quiere ser algo, tiene que definirse a sí misma confrontándose en primer lugar con la inmediata anterior que la engendró. Quizá otros pudieran haber emprendido esta labor, pero pronto me convencí de que era imposible. Todos ellos, conservando una enseñanza de Caso, piensan que en un país como México, pobre en tradición cultural, es preciso romantizar la historia, crear hombres mitos, idealizando a los que más se presten a ello, lo cual, ya se comprende, no es historiar, sino improvisar un santoral.

"Yo, por mi parte, pienso que si el México culto ha de salvarse, será con la verdad, no con la mentira, como ha de lograrlo. ¿Por ventura puede salvarse quien ni siquiera tiene la energía moral para encararse con la verdad por áspera que sea? . . . Yo poseía todos los datos para hacer un juicio sobre Caso. Por varios años seguí sus cursos y leí todos sus libros, abierto a la acción de su personalidad, aceptando y viviendo sus doctrinas. Pero, con el tiempo, mi propio desarrollo mental tomaba un sentido divergente hasta evadirme del pragmatismo en busca de un nuevo punto de vista filosófico. En México, yo soy el único de mi generación que está de vuelta del

casismo; el único, por tanto, que lo ve desde una perspectiva distante, necesaria para hacer su apreciación justa. Pero lo importante, lo que me confiere derecho y autoridad para hablar de Caso, es que, estando fuera y estando lejos, lo conocí, antes, de cerca, militando en su partido. Hoy, para mí, el partido contrario." [41]

Convencido de la responsabilidad que entraña esta tarea crítica, publica en la revista "Ulises", números uno y dos, correspondientes a los meses de mayo y junio de 1927, un ensayo sobre la personalidad filosófica de Caso. Este ensayo, explica el propio Ramos, es el "primer intento de definir y valorar en conjunto la obra y la personalidad de nuestro más destacado pensador. Hasta hoy sólo se ha escrito sobre la forma exterior de su actividad intelectual en crónicas de periódicos, pero sin tomar en cuenta el contenido de su pensamiento. Juicios críticos sólo existen los de P. H. U. en su libro *Horas de Estudio*, y un artículo de José Torres, 'La Crisis del Positivismo' (en el Boletín de la Secretaría de Educación Pública). Yo mismo escribí hace cinco años mi comentario sobre Caso en la revista 'Vida Mexicana', que hoy me parece exagerado. Los juicios que entonces tenía han sido casi totalmente rectificados en mi ensayo de ahora. Este último es el único que presenta en su expresión sencilla el núcleo de sus

convicciones filosóficas, abstraído de todo lo secundario y redundante. Abarca, además, los diferentes momentos de su actuación pública en el curso de unos diez y nueve años. Como no hay señales de que su mente emprenda reformas o innovaciones a su mundo ideológico, es ya tiempo de hacerle un ajuste de cuentas. Eso intenta el presente escrito." [42]

El ensayo aludido comprende dos partes. Una, que habla del aspecto constructivo de la obra cultural de Caso, y otra, que se refiere a su aspecto negativo. En la primera reconoce que "Caso representa en la historia intelectual de México el primer hombre dedicado francamente a la filosofía". Elogia la brillante campaña que enderezó contra el positivismo de Augusto Comte, importado a nuestro país por Gabino Barreda. Da a conocer la táctica que empleó en aquella lucha, la que consistió en instaurar la enseñanza de la historia de la filosofía que el positivismo había negado, así como en oponer al positivismo la obra de Henri Bergson, el pontífice del intuicionismo. Hace notar que en esta campaña Caso se elevó a la genialidad magisterial, exponiendo sus lecciones con elocuencia, sirviéndose del gesto y de la mímica. "Daba a cada sistema que iba presentando su tono característico, y con su habilidad de mimo, sabía vestir el traje de todos los filó-

sofos." Declara que Caso se ha ganado un lugar de honor en la historia del pensamiento mexicano, porque con su acción docente ha preparado un público a los filósofos y abonado el terreno para aclimatar la filosofía.

En la segunda parte de su ensayo, la negativa, indica que Caso fué, en su propaganda del pragmatismo y del intuicionismo, tan dogmático como el positivismo que combatía, y que no separó claramente la ciencia del positivismo, que son cosas muy diferentes, de donde resulta que sus ataques a la filosofía positiva estuvieron en peligro de ser interpretados como un ataque a la ciencia misma. Acusa a Caso de enseñar la historia de la filosofía en forma teatralizada. "Para él todos los genios de la filosofía son gigantes montañas. Les atribuye un heroísmo que consiste en cierta grandeza artificial, retórica creada con el epíteto grandilocuente que como un coturno agranda los personajes. El drama íntimo de las ideas en la historia lo convierte en un movimiento externo, con gestos y ademanes teatrales. Proyecta en los filósofos su propia personalidad de actor, que por desventura ha crecido a expensas de su aptitud de pensador: el escenario de la historia, un escenario grandioso, Wagneriano, en el que van des-

filando los héroes filosóficos. Cada uno, con gesto de oráculo, pronuncia una frase sublime y desaparece. Caso se deleitaría viendo caminar a todos aquéllos con pantuflas de bronce resonante y una áurea melena flotando al viento, como dice la leyenda que vagaba Empédocles." Finalmente, dice Ramos, ha "publicado hasta la fecha doce libros. Sin embargo, parece que dijo todo lo que tenía que decir hace diez años porque desde entonces ni sus cursos ni sus libros muestran ninguna novedad. El ha sido muy dueño de ignorar todo lo que se ha pensado después de Bergson, Croce, Boutroux y James. Pero no debió dejar a medias el estudio de estos mismos filósofos y de otras corrientes ideológicas que dió a conocer en México. Pasada la exaltación antipositivista pudo perfectamente hacer un examen menos superficial y más pormenorizado de las obras de que él se mostraba tan devoto partidario.

"De todos modos, Caso es en la vida intelectual de México, durante este siglo, un punto de partida. Por eso era urgente hacer el balance de su obra. Importa tomar en cuenta lo que han dejado nuestros mayores para evitarnos trabajo redundante. Y, al denunciar sus omisiones, allanamos el camino a los que vienen después." [43]

12. *Dos discípulos de Caso contra Ramos*

El examen crítico de Ramos sobre la personalidad y la obra filosófica de Caso, no podía pasar inadvertido. Mediaban ciertas circunstancias para que el ensayo no se silenciara. Desde luego él había sido discípulo distinguido de Caso, figurado al lado de jóvenes como Manuel Gómez Morín, Vicente Lombardo Toledano, Xavier Icaza, Manuel Herrera Lasso, Carlos Díaz Dufoo, Jesús Zavala, Daniel Cosío Villegas y Eduardo Villaseñor. Por otro lado, pertenecía al grupo editor de la revista "Contemporáneos", que había conseguido reunir en sus columnas las mejores promesas de la poesía y de la literatura de aquellos días, como Xavier Villaurrutia, Carlos Pellicer, Salvador Novo, Jaime Torres Bodet, etc. Además ocupaba a la sazón un puesto de prestigio entre los jóvenes profesores de la Escuela Nacional Preparatoria, sirviendo la cátedra de Problemas Filosóficos, que Caso inaugurara años antes y que lo hacía aparecer como un sucesor del maestro en dicha asignatura.

Estas circunstancias hicieron que se dejara sentir más el ensayo. Un discípulo de Caso, Miguel A. Cevallos, salió en su defensa con un folleto titulado *La insinceridad de Samuel Ra-*

mos. Declara el defensor que ha quedado sorprendido de "estudio tan falso". Al leerlo procuró encontrar una crítica seria de Caso, en virtud de que el autor tiene formada una cultura filosófica, ha seguido la enseñanza oral y escrita del maestro y era de esperarse una "comprensión más justa del valor y límite de la creación filosófica"; pero "no con poca sorpresa" encontró que cayó en el "mismo inocente error de los literatos", que han acusado a Caso de no ser original, y que esto no es sino *"repetir* lo que gentes que no saben filosofía *descubrieron* en la actividad filosófica del maestro". Por tanto no hay "originalidad en su crítica", ya que toda ella no hace sino "repetir lo que otros han dicho". El, a su vez, exige a Ramos que "muestre su obra filosófica, en donde bullan con brillos sorprendentes y recién nacidas, sus ideas filosóficas ultrafuturas. ¿Ya inventó usted la verdad, mi buen amigo don Samuel?". "¿Qué es usted muy joven? ¡Pues ya anda cerca de los treinta!" Y a su edad Caso, "ya tenía publicados varios libros y muchos artículos y daba muchas conferencias y su nombre era conocido por toda la gente culta de nuestro país".

Luego dice que los elogios a Caso no son sinceros. Ramos únicamente los hace como "procedimiento retórico", para "ganarse el asentimiento

de su lector" y hacer que caiga en la red el "incauto", con el fin de disponerle el ánimo para recibir bien su "obra destructora" contra Caso. De esta manera el lector, al terminar el artículo, se encuentra con un "Caso pequeñito, opaco, sin relieve; con un Caso tuerto que emplea trucos oratorios para disimular su amorfismo en la historia del pensamiento filosófico". Esto es caer en "contradicción consigo mismo", pues "afirma y niega al propio tiempo la posesión de un mismo atributo". Así, Ramos principia su estudio con esta "proposición universal afirmativa: Caso tiene talento, para concluir: Caso no tiene talento..., proposición universal negativa cuyo sujeto es Caso con talento —y— sin talento". En consecuencia, "los elogios de Ramos no son sinceros".

Esta insinceridad es más "arrobadora", si se compara lo que sobre ella misma escribió en su ensayo pasado, en el que sostenía que Caso tiene el "mérito de haber derivado *una nueva concepción de la libertad moral del hombre*" y que es un "intérprete original de la filosofía de ahora". Hechas estas consideraciones, no atina a descubrir la causa de su contradicción; no sabe qué móviles obscuros "hayan perturbado su razón". Confiesa que ha recibido una decepción: Ramos "carece de sinceridad". Más que un pensador, le "da la impresión de un político: nada en éste es

vergonzoso puesto que su esencia es la mudanza según los tiempos y las personas". Si Ramos pretende destacarse como filósofo, "que continúe aumentando su cultura y que la difunda desde el noble asiento de la cátedra o desde las páginas temblorosas del libro. Pero que no dañe injustamente a hombres que sobresalen por su talento y valer humano."[44]

Luis Garrido, otro discípulo de Caso, salió también a la defensa del maestro con un artículo denominado *Un censor inoportuno,* aparecido en la revista "Mástiles", órgano de los estudiantes de la Universidad Michoacana. Guardamos, comienza diciendo el articulista, una profunda estimación al autor de *Doctrinas e Ideas,* y "lamentamos que se haya criticado tan severamente su labor filosófica, por quien debe a Caso su amor a la metafísica. Es regla primordial de ética no agredir al adversario caído, y en este asunto, el señor Ramos trató de aprovechar, hábilmente, el momento en que el maestro se encuentra sin poder burocrático y frente a una generación estudiosa que lo juzga con ansiedad revolucionaria. Si el ataque hubiera partido de una persona desprovista de ligas con Caso y de suficiente autoridad crítica, no hubiera merecido nuestra desaprobación. Mas si es un ex alumno el que impugna al que ayer miraba como mentor y amigo,

y realiza su trabajo de Aristarco en momentos amargos para su antiguo guía, entonces su actitud merece la censura más amplia, aunque se escude tras razones de conveniencia educativa."

No es la primera vez, sigue diciendo Garrido, que se ataca al maestro Caso por propugnar la filosofía de la intuición. En 1918, Mariano Zeceña, apoyado por una minoría de alumnos de la Cátedra de Etica y Estética, levantó su voz contra el intuicionismo "¡Pero en qué forma! Caballeroso, bien preparado. Todavía deben acordarse Alfonso Caso, Lombardo Toledano y Palma Guillén, de las discusiones tan amplias y fecundas que la rebeldía de Zeceña provocó. Un gesto así, decente, sin exhibicionismo, buscando la verdad en un plano serio de controversia, le hubiéramos aplaudido al señor Ramos. El prefirió, sin embargo, romper lanzas como un *Empédocles desmelenado*, desde la revista 'Ulises'. Desoyó, a semejanza de Odiseo, la voz de la prudencia y se aventuró por mares ignorados en busca de la notoriedad y el aplauso juvenil. No importaba que se lastimara al maestro. ¿Acaso el hijo de Estagira respetó al divino Platón?"

El maestro Antonio Caso, agrega Garrido, es el único en el país que ha sabido realizar una

sería tarea filosófica. A pesar de nuestra "ardiente simpatía por Vasconcelos, confesamos, lealmente, que sólo Caso ha sistematizado su trabajo proponiendo soluciones relacionadas a los problemas fundamentales de la filosofía. Negarle originalidad es desconocer, entre otros de sus libros, el magnífico de *la existencia como economía, como desinterés y como caridad*, que ofrece una tesis de conjunto sobre los tres aspectos más interesantes de la vida humana. Enemigo de las modas intrascendentes, sólo explica en su clase a los pensadores de valor irrefutable. Es natural que los jóvenes amantes de las imitaciones extralógicas, como el señor Ramos, que se da a conocer en revistas de vanguardia, clamen porque se digan en la cátedra los nuevos mensajes del pensamiento, aunque en el fondo sean tan viejos como el mundo. Por eso está en su papel al censurar a Caso su espíritu académico. ¡Claro! Un filósofo que se estime debe admitir todas las novedades con cautela. Así será el propio señor Ramos cuando sus ambiciones juveniles hayan recibido el correctivo de la realidad. Y quizá entonces, como en el presente, le critique algún flamante colega el que se conduzca con reservas frente a las soluciones de brillo aparente." [45]

13. *Caso contra Ramos*

Ni el folleto de Cevallos, ni el artículo de Garrido, lograron contrarrestar los efectos que el ensayo de Ramos había producido en el medio intelectual de México. Era necesario que el propio Caso saliera a defender su obra, su personalidad y su prestigio, contestando las críticas de su impugnador. Para un hombre como Caso, que tenía a gran orgullo haber polemizado con personas de "gran relieve social" como Francisco Bulnes, Agustín Aragón y Manuel Puga y Acal, debió haber resultado duro decidirse a contestar a un ex alumno suyo. Sin embargo, Caso abandonó su solio de maestro inmaculado y contestó al discípulo rebelde con el célebre opúsculo *Ramos y yo*, título irónico que recuerda el de *Platero y yo* de Juan Ramón Jiménez.

El opúsculo *Ramos y yo* es como la *apología de Caso*. Da la impresión de haberse redactado después de leer la *Apología de Sócrates*. Su lectura produce la impresión de que Caso quiere remedar la actitud de Sócrates frente a las impugnaciones de su acusador Melito. Guardando las proporciones entre el acusado y el acusador atenienses, podría decirse que en el ensayo *Ramos y yo*, es Sócrates quien va a responder a Melito.

Las "incongruencias" y "errores" de Ramos, dice Caso, me recuerdan aquellos días "de lucha con la filosofía oficial, que era el positivismo". Entonces había "más generosidad y más cultura" que ahora. "Los propios campeones del positivismo aplaudían nuestros esfuerzos de juventud y nos alentaban con su ejemplo." Porfirio Parra presidió "mis conferencias de la Preparatoria sobre la evolución del positivismo"; aplaudió el "primer curso libre de Metafísica, que dicté en la extinta Facultad de Altos Estudios"; y Pablo Macedo, "costeó la edición de una serie inaugural de conferencias que dió el Ateneo de la Juventud, fundado en el centenario de México por Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, y yo mismo, que tuve la honra de ser su primer presidente". Al iniciarse la Revolución maderista, "emprendí yo en las aulas la lucha, decidida y tenaz, con la filosofía claudicante... Mi obra, como derrocador de la hegemonía comtista", pertenece a la "historia de las ideas en México. Ella dirá algún día que provoqué la batalla y tuve la buena fortuna de triunfar en la contienda." El poeta Ramón López Velarde, en un artículo rotulado "Un filósofo de la comodidad", describió con alabanzas "mi actuación de aquellos días generosos. ¡Todavía hoy me complace el rumor de la lucha empeñada y

lo indiscutible de la victoria que alcancé! Aquella campaña me conforta."

Mi "crítico desdeñoso" trata de "presentarme como un hábil orador, un retórico o un actor metido a filósofo". Pero este punto "no voy a discutirlo con reflexiones propias; quiero encomendarlo a quienes en el extranjero, han podido juzgarme". En esta parte de su apología, Caso se refiere a su viaje de 1921 por las universidades de Buenos Aires, Lima, Santiago y Montevideo, transcribiendo los elogios que le tributaron durante su estancia, intelectuales como Gabriela Mistral y Miró Quesada, y periódicos como "La Unión" de Buenos Aires, "El Comercio" de Lima y "El País" de Montevideo. Transcribe Caso estos elogios para defender su oratoria, concluyendo con estas frases: "Soy el orador que ennoblece la oratoria; tengo la elegancia verbal que consiste en que la palabra es el *medio más escueto* de decir la idea. Engarzo las ideas en las frases necesarias para que resplandezcan con su plenitud. Soy diáfano y ágil. Pues, si no me equivoco, esta oratoria, así descrita, nada tiene que hacer con lo teatral y lo externo. Constituye el útil más adecuado al pensamiento."

Luego hace la apología de sus libros y de sus enseñanzas. Ramos "entiende que la *pars destruens* de mi obra ha tenido éxito; más no así



la *pars aedificans*"; que la "argumentación casi no existe" en mi obra; que he "perdido la aptitud a la renovación"; y que soy "muy dueño de ignorar todo lo que se ha pensado después de Bergson, Croce, Bountroux y James". Contesto a estos puntos de la siguiente manera. "La parte constructora de mi labor se contiene en tres libros: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* los *Principios de estética* y *El concepto de la historia universal.* En el primero, sostengo una epistemología firme y clara, que subordina el entendimiento a la voluntad; una estética fundada en la noción del desinterés, y una moral y una religión basadas en la caridad." Como pruebas de que sí existe la argumentación en mi obra, pueden leerse: "el capítulo II, y la dialéctica de la individualidad en el IV", de la primera obra citada; el "artículo sobre la noción de causa", en *Ensayos críticos y polémicos*; la "crítica de la *Einfühlung* y la teoría de la intuición creadora", en los *Principios de estética*; "la crítica de la teoría de la historia de Xenópol", en *El concepto de la historia universal,* etc. El punto relativo a que he perdido la aptitud a la renovación, como "buen pragmatista que soy", lo contesto con "nuevas acciones literarias". "Se halla en prensa, y aparecerá en breve, mi tratado de *Sociología genética y sistemática.* Para

demostrar lo que he enseñado de filosofía contemporánea, voy a servirme del libro *Filosofía actual* de Augusto Messer. Exceptuando "la filosofía católica, para cuya enseñanza no puedo ser competente, yo he explicado en México el *activismo* de Eucken, desde el año de 1915; a partir de mi regreso de América del Sur, en 1929, suelo exponer las ideas de Spengler; mi libro *El concepto de la historia universal*, es una orientación de la filosofía en el sentido de la ciencia cultural", de Rickert y de Windelband; "mis alumnos saben que el libro de Mach: *El conocimiento y el error*, es uno de los textos más frecuentemente analizados en mis explicaciones de epistemología"; en cuanto a Bergson, se reconoce que yo he expuesto, "por primera vez (no sólo en México, sino en otros países latinoamericanos, como Cuba, por ejemplo), la metafísica de este filósofo". "¿Qué será, pues, todo *lo que se ha pensado*, después de Bergson, y que ignoro? ¡Cómo no sean los panfletos de J. Benda contra el gran metafísico francés, no sé a qué pueda referirse el señor Ramos!"

"En cuanto a la campaña contra la filosofía positivista, en que estuve empeñado por los años de 1907 y 1917, dice Ramos que comprendí 'cuán urgente era limpiar la atmósfera de los miasmas comtianos y spencerianos que la infectaban' y que

'era preciso coger al toro por los cuernos y atacar directamente al positivismo'. Estas expresiones e imágenes de que usa mi censor, son candorosamente juveniles, irrespetuosas y vulgares, pues no se trató de 'tauromaquia' ni de 'salubridad'. Traté, nada más, de oponer excelentes razones filosóficas al agnosticismo comtista y spenceriano, cuyo punto débil es y será siempre la falta de una epistemología verdadera, esto es, de una crítica de la facultad de conocer, que en Comte no existe, y en Spencer termina con la contradictoria afirmación de un no-relativo-real incognoscible... La oposición al positivismo no era una mera lucha retórica contra los mayores en edad y en saber, sino un movimiento íntimo de la conciencia para buscar nuevos horizontes, e invitar a los demás a esa búsqueda generosa e indispensable..." Termina Caso su apología con esta sentencia: el "epílogo necesario de esta réplica que escribo, consiste en señalar, ante los estudiantes de México, y, en general, ante la opinión pública, al profesor de la Preparatoria, como un personaje inconsecuente consigo mismo, que no teme la contradicción, por una parte, y, por la otra, se halla insuficientemente preparado para el magisterio de la filosofía, ya que confunde el positivismo con la Ciencia, ignora lo que es el romanticismo filosófico, y piensa, por último, que

la razón es enemiga de la Metafísica, lejos de constituir su más firme sostén. Además, aboga por un intelectualismo tieso y falso, que no acierta a aparecer por ninguna parte en el horizonte del pensamiento contemporáneo... Esto es todo." [46]

14. *La defensa de Ramos*

La aparición de los artículos de Cevallos y Garrido, así como el opúsculo de Caso, dieron la impresión de que se había suscitado una polémica entre Caso y Ramos, lo cual llevó a este último a redactar una nota aclaratoria, que constituye una respuesta al propio Caso y a sus otros dos impugnadores.

Antonio Caso, escribe Ramos en esta nota, "cediendo al instinto de conservación, redactó, en defensa suya, un folleto titulado *Ramos y yo*. El subtítulo —ensayo de valoración personal induce a creer que el contenido es una autocrítica para ayuda de quienes se interesan por la obra del autor. Sin embargo, era mucho más urgente aniquilar al juez más exigente y severo que ha tenido y a ello dedica una parte considerable de su escrito. Para fortuna mía, Caso equivocó el terreno atacando como abogado, mediante un alegato mañoso que podría ser de gran efecto en un pleito

jurídico, pero que es enteramente ineficaz para deshacer una seria crítica filosófica. Es cierto que aparenta rebatir ideas, denunciar inexactitudes de información filosófica; mas, para lograrlo, tiene que deformar mi pensamiento, atribuirme opiniones que no sostengo. Este ardid era preciso para exhibirme como a un ignorante en materia filosófica y, por lo tanto, incapaz de juzgarlo a él. La táctica ramplona de apegarse a la letra, no al espíritu de las palabras, y que no se detiene ante venganzas ridículas, por ejemplo, censurarme el pecado de enumerar, etc. En verdad yo no esperaba que Caso me declarara el más sabio de los hombres, pero sí que luchara con recursos limpios. El *foul* es un arma de los que se sienten vencidos.

"¿Qué entiende Caso por *valoración personal*? No lo comprendo porque los datos que usa para este juicio son las opiniones ajenas: recortes de periódicos, el retrato con dedicatoria de un filósofo europeo, las cartas de otro filósofo, europeo también, y... ¡los recibos de los editores! Por otra parte enumera las ideas y los libros que yo había citado ya en mi ensayo. Pero ahora su obra es colocada al lado de mi insignificancia para que adquiera, por contraste, una magnitud inusitada. El parangón está ya enunciado en el título del folleto *Ramos y yo*. ¿Es que la valía de

Caso depende exclusivamente de mi ignorancia? El filósofo sigue un método precisamente contrario al mío. Ya he explicado que mis críticas se fundan en el principio de que los valores personales son autónomos, no existen por correlación y por eso hay que juzgar siempre al hombre dentro de sí mismo, confrontar al individuo con su *doble* ideal.

"Era forzoso que la defensa tomara este sesgo. A tal punto mis juicios son exactos y han agotado la fisonomía mental de Caso, que ante la imposibilidad de refutarlos o presentar algún lado bueno que yo hubiera omitido, se ha tenido que acudir al ataque personal. Con escasa fortuna se ha querido exhibirme como un espíritu contradictorio, hasta como un sofista, porque hace cinco años profesaba una opinión distinta sobre Caso. No, la contradicción sólo puede existir en un mismo instante del tiempo. Pero cuando las opiniones contrarias pertenecen a momentos tan distantes uno del otro, indican aptitud a la renovación, crecimiento espiritual. Exigirme la conservación de mis antiguas ideas sería tanto como condenarme a la rigidez mental o cuando menos negarme el derecho a corregir los errores de la inmadurez.

"Antes de concluir quiero también dejar aclarado otro punto. El tono agresivo del folleto

de Caso ha dado motivo a que se hable de una polémica entre él y yo. Suponer tal cosa es ignorar que quien vive verdaderamente la filosofía no puede prestarse a disputas fuera del terreno intelectual. Esa polémica no existe, ni puede existir. Por eso no he contestado los ataques de Caso de un modo especial. Esta nota trata solamente de poner al descubierto la táctica que se ha empleado en contra mía, pues creo que todo el resto caerá por su propio peso. Si aquella contienda hubiera existido, ya que se ha hablado de ella, en términos deportivos yo diría que la reacción de Caso es un *foul*, que basta para descalificarlo. Si yo insistiera sobre el asunto daría la impresión de estar ansioso por conquistar el favor de los demás. Ahora bien, este favor sólo puede interesar a quien no está seguro de sí mismo. Además ¿merecería el título de filósofo quien no tiene dominio de sí y se altera en su serenidad cuando algún otro la pierde?"[47]

15. *Significación de la polémica Caso-Ramos*

"No puedo sospechar, siquiera, porqué me combate", decía Caso en su opúsculo contra Ramos. "Lo único que se me alcanza, es que, probablemente, soy para él un espíritu antipático, lo

que me contristaría de fijo, si algo pudiera importarme; mas, en tanto que no averigüe yo la causa filosófica del disentimiento del señor Ramos, su antipatía (que es lo único que se trasluce en su ensayo polémico que discuto) ni siquiera la puedo corresponder con otra antipatía semejante, porque no se puede antipatizar ni simpatizar con lo que se ignora."

¿Cuál es esa "causa filosófica" por la que inquiría Caso en su opúsculo contra Ramos? El material que maneja la filosofía es de lo más diverso, varía desde los más elevados conceptos metafísicos hasta los de la lógica, la ética, la estética, la religión, la historia, la política, el hombre, etc. En el caso que se trata de explicar, es inútil tratar de averiguar una causa metafísica, lógica, ética, religiosa, estética o jurídica, que aclare el disentimiento entre el discípulo y el maestro.

En la crítica de Ramos a la obra docente de Caso, encontramos desde luego una causa histórico-cultural. Se trata de un movimiento íntimo de la conciencia nacional, que en aquellos días buscaba nuevos horizontes filosóficos más allá del tipo de cultura francesa en la que Caso había hecho su personalidad. Formado en las cátedras de los positivistas mexicanos y luego en esa línea de pensadores que va de Maine de Biran,

Ravaisson, Vacherot, Boutroux y Bergson, Caso representaba en ese momento el último eslabón del afrancesamiento de nuestra cultura, que se inicia en la segunda mitad del setecientos y que en el orden político sirvió de base ideológica a la Independencia, la Reforma y la "paz porfiriana". Las teorías del "sentimiento del esfuerzo" de Maine de Biran y de la "contingencia de las leyes naturales" de Emile Boutroux, así como el "intuicionismo" de Henri Bergson, representan las últimas aportaciones valiosas del pensamiento francés a nuestro país. Ellas son utilizadas por Caso en su campaña contra el positivismo, y hasta 1922 más o menos son las doctrinas que enseña en sus cátedras. A partir de este año, la conciencia nacional comienza a virar, por una parte, hacia la cultura alemana y el movimiento filosófico que en España acaudilla Ortega y Gasset, y por otro lado, hacia la cultura marxista que Rusia empieza a propagar después de la revolución bolchevique de octubre. Pensadores como Ortega y Gasset, García Morente, Zubiri, Unamuno, Messer, Brentano, Scheler, Husserl, Landsberg, Spengler, Simel, Spranger, Adler, Marx, Engels, Bujarin, Lenin, Plejanof, Rickert, Natorp, Hessen, Huizinga etc., hacen vislumbrar con sus libros nuevos horizontes filosóficos a la conciencia mexicana y la van haciendo

romper con la tradición filosófica francesa personificada en Caso. Ya en el año de 1927 esta nueva conciencia alcanza expresión en jóvenes como Vicente Lombardo Toledano, Xavier Icaza, Daniel Cosío Villegas, Romano Muñoz y Samuel Ramos. Entonces se inicia francamente la ruptura entre las dos conciencias: la afrancesada, cuyo baluarte representa Caso, y la nueva, formada en la filosofía alemana y marxista. De lo que se trata, es de destruir el último reducto del pensamiento francés y de abrir a la nación nuevas perspectivas filosóficas. El ensayo de Ramos contra Caso, inicia el primer ataque de la cultura hispano-alemana a la tradición francesa. Es la actitud de uno de los representantes de esta nueva conciencia que comienza a ver en el movimiento filosófico de España y de Alemania nuevas perspectivas para la cultura mexicana. De ahí que diga Ramos en su ensayo: "Caso es dueño de ignorar" todo lo que se ha pensado después de Bergson y Boutroux; como si quisiera decir, es dueño de ignorar las corrientes filosóficas de la Alemania y de la España actuales. Después de Ramos vendrá Lombardo Toledano, otro representante de esta nueva conciencia filosófica, quien en nombre del "materialismo histórico" de Marx y Engels, romperá con la conciencia afrancesada. Más tarde Francisco Larroyo y Héctor

Guillermo Rodríguez, formados en la filosofía hispano-alemana, romperán en nombre del neokantismo de Baden y de Marburgo con la línea afrancesada del *casismo*. Y, finalmente, Eduardo García Máynez romperá definitivamente con ella, profesando en sus cátedras y en sus libros la doctrina objetivista de los valores de Nicolai Hartmann y de Max Scheler. En este proceso de rompimiento con la tradición francesa, personificada en Caso, Ramos es el iniciador. Por eso él es el primer hereje del Casismo y el que introduce el sistema de la filosofía hispano-alemana en el ciclo final de nuestra tradición filosófica francesa.

Si históricamente la oposición de Ramos a Caso se explica por un viraje de la conciencia mexicana afrancesada hacia la literatura filosófica hispano-alemana y ruso-marxista, psicológicamente tiene su explicación en una reacción del "inconsciente" del joven filósofo, que se pone en actividad para compensar la disposición demasiado extravertida que había tomado su "conciencia" durante el contacto con las lecciones de Caso. Se trata de una función compensadora en la esfera de sus procesos psicológicos, de una función de contrapeso o autorregulación de su mundo psíquico, en la que el "inconsciente" juega el papel principal. A este "inconsciente" hay que

interrogar también por esa "causa" que lanzó al discípulo en contra del maestro.

¿Cuál era la disposición del "inconsciente" de Ramos en el momento de romper con Caso? Se ha visto que en el proceso de su formación intelectual, él se ha conducido como un tipo de disposición extravertida. En las diversas circunstancias en que se ha hallado, su alma ha estado siempre presta a verterse al exterior y asimilarse pasivamente a lo objetivamente dado. En el hogar paterno y en el Colegio de San Nicolás, con Vasconcelos, Henríquez Ureña y Ortega y Gasset, siempre es la circunstancia objetiva la que impone la extraversión haciéndolo que piense, sienta y obre en relación con ella. Pero en ninguno de estos casos fué la circunstancia objetiva lo suficientemente poderosa como para producir una desvalorización de su subjetividad y con ello una situación de superioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo. En el contacto con las lecciones de Caso es donde comienza a producirse ese proceso de opresión de su subjetividad. Durante los años en que milita en las filas del *casismo* su individualidad transcurre aprisionada ante la elocuencia arrolladora del maestro. Pasa por sus cátedras con la libertad de su pensamiento enajenada, sin poder disponer de un instante para elaborar un pensamiento personal. La técnica di-

dáctica de Caso le parece tan formidable, que sólo la puede escuchar en actitud de apabullamiento. De sus exposiciones, no es la idea o el concepto lo que arrebata su ánimo, sino el ademán, el gesto y la vehemencia. Una especie de narcótico o de mareo mental experimenta con la exposición de sus lecciones. La diaria asistencia a ellas acaba por acostumbrar su pensamiento y su imaginación a estos goces, y al final sólo asiste a ellas a disfrutar del mareo de sus ademanes y del énfasis de sus palabras. No le dan ganas de pensar por cuenta propia, sino sólo de arrullarse en la acentuación musical de sus frases. La enérgica y vigorosa personalidad del maestro acaba por imponerse y dominar su mundo interior. Su poderosa influencia va imponiéndose y absorbiendo su subjetividad, amenazando la disolución de su incipiente personalidad, una disociación de todo lo singular y genuino que había como germen en la esfera de su ser. Con esto, la disposición extravertida de su conciencia se exagera, haciendo que el "factor objetivo" impere sobre el "factor subjetivo" y originándose así un desequilibrio psíquico entre sus procesos conscientes y los inconscientes. Jung explica de esta manera el mecanismo de tal desequilibrio psíquico. En el extravertido, la situación de superioridad del factor objetivo en la conciencia su-

pone una inferior valorización del factor subjetivo. El sujeto no tiene la importancia que había de tener, pues el objeto se atribuye los derechos del sujeto. Su papel en la esfera de los procesos psíquicos es demasiado mezquino. El objeto constituye una fuerza preponderante, mientras que el sujeto es algo deleznable. Pero a medida que la conciencia se objetiva, atribuyendo al objeto una significación impropia, se coloca al sujeto en una posición que a la larga es insostenible. Entonces se opera en el extravertido un mecanismo de compensación, por medio del cual lo subjetivo tiende a recobrar los propios derechos que en la conciencia el objeto le arrebata. Esta función compensadora es realizada por el inconsciente del extravertido, en el que puede comprobarse una "tendencia vigorosamente egocéntrica", que acumula la energía sobre lo subjetivo y tiende a enfrentarse al objeto, liberándose de su excesiva opresión y recobrando el equilibrio psíquico. No es otro el fenómeno que se opera en el inconsciente de Ramos. La excesiva opresión que Caso había ejercido con sus lecciones en su conciencia, provocó la reacción de su inconsciente. Su protesta contra Caso es la reacción de su inconsciente que se pone en actividad para ofrecer un contrapeso y lograr un equilibrio en la dirección consciente de su destino

intelectual. Su ensayo contra el maestro es la voz de su propio inconsciente que se rebela contra la violenta represión de su naturaleza individual de que había sido objeto en las lecciones de aquél. En el tono agresivo de su crítica se manifiesta con claridad hasta qué punto su inconsciente había sido recusado y desvalorizado por la influencia del maestro. Explosión del inconsciente como función compensadora, y no "simple antipatía", es lo que hay en el fondo de esta lucha de Ramos contra Caso. En lo más íntimo de su ser había la necesidad de recuperar los fueros de su individualidad amenazada de disolución. Y de ahí la descarga psíquica de su inconsciente en busca de un equilibrio que otorgue a su personalidad la libertad perdida que en la esfera de su conciencia el objeto le negaba.

16. *El descubrimiento de México*

La revisión del *casismo* fué para Ramos algo así como la proclamación de su independencia mental, como la declaración de sus derechos a pensar por cuenta propia, como la recuperación de los fueros de su personalidad. Sólo que este acto de soberanía intelectual no cambia la disposición extravertida de su alma. Es su sino se-

guir viviendo con la conciencia desplazada hacia afuera y orientar los procesos futuros de su vida de acuerdo con los datos objetivos que el mundo exterior le suministre. Con la conquista de su independencia mental, sin embargo, su disposición extravertida sufre una modificación. Antes, su mecanismo psicológico había sido el de un extravertido *pasivo*, que se acomoda ciegamente a cualquier circunstancia objetiva. Entonces su vida transcurría en peligro constante de ser absorbida totalmente por los objetos, en riesgo de perderse por completo entre ellos. Era que sus relaciones con esos objetos se hacían sin libertad, pues eran objetos que él no elegía, sino que se le imponían desde fuera, sin que los buscara o quisiera. Ahora su mecanismo psicológico es el de un extravertido *activo*, que quiere y busca deliberadamente esa circunstancia objetiva en donde verter conscientemente su yo. Habituado a este estado de extraversión desde su infancia, sabe que el proceso de su vida tiene que continuar fatalmente condicionado por esa circunstancia objetiva, pero quiere que sus relaciones con ella se establezcan deliberadamente, conscientemente, como actos de libertad. Han de ser relaciones libres de su "yo" con esa circunstancia objetiva, de tal manera que ésta no obre como una tiranía sobre sus tenden-

cias subjetivas, sino que actúe como una brújula que las guíe hacia la conquista de su destino.

En busca de esta nueva circunstancia objetiva, Ramos emprende un recorrido por la historia de la filosofía, enterándose de los sistemas filosóficos más importantes de todos los tiempos. Va hacia ellos con "entusiasmo amoroso" y no con simple "curiosidad de aficionado". Más que pensarlos, le interesa vivirlos y experimentarlos como algo propio, ya que así se descubren mejor los defectos que encierran. Con el mismo propósito se dedica a viajar. Por los años de 1927, 28 y 29, visita Italia, París, Berlín y Rusia. Sin encontrar lo que tanto anhela, regresa a México. Se interesa por el desarrollo que han alcanzado nuestras letras patrias a partir de la revolución de 1910, y descubre que una tendencia nacionalista, encaminada a buscar los rasgos propios de nuestro ser cultural, inspira a los mejores pensadores mexicanos sus más acabadas creaciones.

En el campo de la música, bajo el impulso del movimiento revolucionario de 1910, se había iniciado ya una dirección de acento nacionalista. La revolución, a través del ir y venir de sus "juanes" y de sus "adelitas", puso al descubierto el valor de nuestras melodías vernáculas, propagándolas por todos los ámbitos de la patria. Munguía editó algunas canciones populares armoni-

zadas, como "Ven ¡oh luna!" y "Marchita el alma". Carlos Chávez, Silvestre Revueltas y Manuel M. Ponce, recogieron melodías rancheras y elaboraron composiciones con tendencia mexicanista, en las que expresaron el anhelo de plasmar el alma nacional.

La literatura, desde los comienzos de la revolución, había venido hundiéndose cada vez más en las entrañas del hombre mexicano. Ramón López Velarde, en "La suave patria" cantó a la patria que nacía, y en su amada "Fuensanta", exaltó el valor de la sencilla mujer mexicana; Mariano Azuela, en *Los de abajo* y *La malora*, construyó los personajes de sus novelas con auténtica arcilla mexicana; Alfonso Cravioto en *El alma nueva de las cosas viejas*, Artemio del Valle Arizpe en *Ejemplo*, y Alfonso Reyes en su *Visión de Anáhuac*, encaminaron su prosa y poesía en busca de las palpitaciones del ser nacional.

En la pintura esta inquietud por lo nuestro había alcanzado ya plena realidad. Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros, habían liberado la plástica mexicana de los academismos europeos y, en lugar de pintar "cuadritos de santos bíblicos", "cirqueros de arrabal", "moros y mosqueteros", "rosas náufragas", "prístinos lagos" y "niñas bien", vaciaron sobre

el caballete, la tela y los muros de los edificios públicos, los grandes episodios de nuestra historia patria con sus fracasos y sus éxitos, sus héroes y sus canallas, sus ideales y sus esperanzas.

También la arquitectura, por boca de Jesús T. Acevedo, había empezado desde 1914 a buscar directrices propias. En sus tres conferencias, "Apariencias arquitectónicas", "Ventajas e inconvenientes de la carrera de arquitecto" y "La arquitectura colonial en México", había expresado sus esperanzas en favor de la arquitectura nacional y solicitado de la nueva generación de arquitectos el donativo de su alma para "preparar el advenimiento de la nueva mansión ideal".[48]

Ramos se pregunta ante este panorama de mexicanización de la cultura: ¿Por qué los filósofos no han seguido el ejemplo de la música, de la literatura, de la pintura y de la arquitectura? ¿Por qué la filosofía se ha mantenido al margen de este movimiento nacional? Si México ha sido puesto en el pentagrama por nuestros músicos, en la rima y en la prosa por nuestros poetas y novelistas, en el muro y el caballete por nuestros pintores y en los planos o proyectos por nuestros arquitectos, ¿por qué los filósofos no han de hacer esfuerzos por descifrar la realidad de México y tratar de encontrar el "lo-

gos" de su estructura, la "razón" de su manera de ser? Se debe expresar en el lenguaje de la filosofía esta realidad nacional que ya ha empezado a ser manifestada en los idiomas de la música, de la literatura, de la poesía, de la pintura y de la arquitectura. ¿Acaso la inteligencia mexicana no está suficientemente preparada para esa tarea? Me figuro que muchas personas se sorprenderían si se les propusiera trabajar en esta obra. Quizá otras se limitarían a sonreír y a compadecer interiormente la ingenuidad del que habla de esas cosas. Otras tal vez tratarían de presentar argumentos de carácter teórico para demostrar que el afanarse por un pensamiento mexicano encierra una contradicción. "Si por pensamiento nacional se entiende un conjunto de conocimientos verdaderos que, desde nuestro punto de vista, tratamos de obtener acerca de la realidad mexicana y del mundo que a ella pertenece, podría alegarse, en primer término, que el conocimiento es por esencia *impersonal*. Esto quiere decir, que lo que es verdadero en París, en Londres o en Berlín, lo es también en México y viceversa. Que entonces, si en Europa existe ya una ciencia y una filosofía, deben ser válidas y aplicables al caso particular de México, porque la verdad que contienen lo es en todas partes. De hecho, en la escuela y en la

Universidad se estudian esa filosofía y esa ciencia prescindiendo de su lugar de origen y considerando solamente su verdad en abstracto. Pero si no cabe la menor duda de que los principios del conocimiento y las leyes generales de la naturaleza son de carácter universal, esto no impide que los hombres puedan tener visiones diversas y personales acerca de un mismo objeto."

A través del conocimiento de estas manifestaciones de nuestra cultura y de estas reflexiones, México se va revelando a la conciencia de Ramos como la circunstancia objetiva por antonomasia. México es como la ley que rige el sentido de la realidad y de toda actividad del espíritu; es como el principio axiológico para estimar lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto. Hasta diríase que todo esfuerzo de la inteligencia y toda acción de la voluntad están bien cuando se gobiernan por esa ley o principio, y están mal cuando la contradicen. Quien cultiva la filosofía en esta región del planeta debe subordinarse a esa ley o principio y pretender también que lo hagan todos los que lo rodean. El que al filosofar olvida a México se expone a descastarse y a no cumplir su misión de genuino filósofo. Hay que dialogar con la realidad nacional y buscar el "logos" de su estructura, la "razón de ser" de lo mexicano. De

este diálogo irá surgiendo un mundo propio y personal de ideas, que será la filosofía mexicana.

En su diálogo con México, el filósofo tiene que hacer caso omiso de las pasiones de partido y únicamente escuchar el imperativo de la verdad. Sólo podrá "dar razón" de lo mexicano, si es capaz de oponer a las "pequeñas pasiones" la "gran pasión de la verdad", que es una de las "formas del amor desinteresado hacia las personas y las cosas, reales y aun ideales; amor por el conocimiento cuyo símbolo mejor es el *eros platónico*".

Los primeros resultados que Ramos obtiene de este diálogo entre su yo y México aparecen en 1934, en las páginas de *El perfil del hombre y la cultura en México.* Continúa dialogando, y consigue nuevos resultados que da a conocer en *Hacia un nuevo humanismo* (1940) y en *Historia de la filosofía en México* (1943). El saber sobre lo mexicano que contienen estos libros, puede considerarse como el estilo de filosofar peculiar a un tipo reflexivo extravertido que ha buscado deliberadamente a México como objeto de conocimiento. En la segunda parte de este trabajo, ensayo sistematizar este saber de mi maestro.

SEGUNDA PARTE

EL FILOSOFAR SOBRE LO MEXICANO

IV

LA CULTURA MEXICANA

17. *Planteamiento del problema*

La *cultura mexicana* constituye el primer tema del filosofar de Samuel Ramos sobre *lo mexicano*. En dos preguntas es formulado el sentido problemático que encierra este objeto de su reflexión: "¿*Cómo es* la cultura mexicana, en el supuesto de que exista?" (P. 19.) "¿*Cómo sería* dicha cultura, en caso de existir?" (P. 20.)

Para manejar este objeto de conocimiento y captar su sentido auténtico, Ramos utiliza los conceptos de "cultura derivada por imitación" o "mimetismo mexicano", "cultura de primera mano" o "mexicanismo puro", y "cultura derivada por asimilación" o "cultura criolla".

Tales conceptos no constituyen un sistema de categorías lógicas, sino más bien de *categorías históricas.* No son conceptos previamente acuñados para luego aprisionar en ellos la realidad cultural mexicana, sino conceptos espontáneamente sugeridos por el análisis del fenómeno cultural mexicano, y que Ramos estima como los más adecuados e idóneos para la aprehensión de lo característico y definitorio de la cultura mexicana.

Por eso, si se quiere saber el significado de cada uno de estos conceptos, es preciso analizarlos históricamente. Dicho análisis servirá no sólo para definir ese sistema de categorías históricas, sino para responder a las preguntas iniciales, esto es, a las preguntas: ¿*cómo es* y *cómo sería* la cultura mexicana?

18. *El mimetismo mexicano*

Los conceptos de "cultura derivada por imitación" o "mimetismo mexicano", corresponden a la actitud que nuestros intelectuales asumieron ante la cultura europea en el siglo XIX. Esta actitud consistió en desdeñar todo lo propio y enfocar su interés hacia lo extranjero, principalmente hacia Europa. Nadie se atrevía a emprender una obra sin antes haber buscado un

modelo europeo en que inspirarse. "Espiritualmente, era México un país colonial. El ideal supremo del burgués mexicano era ir a Europa, educarse en sus escuelas y universidades, con frecuencia para no volver más a la patria. Sus hombres vivían inconformes de haber nacido en este lugar del planeta, y aunque las circunstancias los forzaran a estar en México, su espíritu vivía en Europa." (P. 85.)

Semejante actitud mimética fué un "fenómeno inconsciente" (p. 22), ya que los intelectuales mexicanos de entonces imitaban los modelos de la cultura europea, creyendo, de buena fe, que así incorporaban la civilización al país. Lo cierto es que lo hacían sin darse cuenta cabal de lo que estaban imitando. Abusaron de ella por más de un siglo, copiando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original de este mimetismo mexicano fué la "falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero ésta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa." (P. 90.)

Ejemplos de este mimetismo mexicano los hay en todos los órdenes de nuestra cultura; pero los

más típicos que Ramos recuerda para que se aprecie la trascendencia que ha tenido la imitación en la historia de México, son el de nuestra obra constitucional del siglo XIX y el de la arquitectura francesa de la época porfírica. Según él, nuestro país imitó inconscientemente su forma de gobierno federal de un ejemplar mal traducido de la Constitución de los Estados Unidos, traído a México por un dentista. Tan extralógica fué la forma como se empezaron a copiar las instituciones políticas modernas, que cuando se suscitó el conflicto entre *federalismo* y *centralismo*, Fray Servando Teresa de Mier decía que se "cortaba el pescuezo" si alguno de sus oyentes sabía "qué casta de animal era una república federada". (P. 23.) Se sabe también que el influjo alcanzado por la cultura francesa durante la época porfírica, llevó a las clases elevadas a convertir esta cultura en un artificio externo, pues "las clases cultas vestían a la moda de París, seguían sus buenas y malas costumbres; los 'científicos', y los ricos que no lo eran, al construir sus casas ponían en el remate una mansarda, aunque en México nunca caiga nieve". (P. 49.)

Pero ¿por qué los intelectuales del siglo pasado se empeñaron en derivar una cultura mexicana por el camino de la imitación y no de un modo más auténtico? Hay dos razones que ex-

plican su actitud mimética ante la cultura europea.

La primera es interna y se refiere al sentimiento de inferioridad arraigado en nuestra raza. Este sentimiento tiene un origen histórico, que debe buscarse en la Conquista y colonización, aun cuando no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia. "Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo artificial." (P. 15.)

La segunda razón es externa y alude a las condiciones de inestabilidad social y política en que transcurrió la vida pública de México en la centuria pasada, y que impedían desarrollar un esfuerzo continuo y sosegado en la asimilación de la cultura. La vida externa de nuestros intelectuales de entonces "está a merced de la anarquía y la guerra civil; no es posible ni el so-

siego ni la continuidad en el esfuerzo. Lo que hay que hacer, hay que hacerlo pronto, antes de que un nuevo desorden venga a interrumpir la labor." (P. 22.)

Este mimetismo mexicano engendró muchos males en nuestro país, siendo los principales el de la *autodenigración* mexicana y el del *descastamiento* espiritual e intelectual de nuestros compatriotas. El es culpable de esa "desestimación de México por los propios mexicanos" (p. 21), y de esa "fuga espiritual de su propia tierra" que emprendieron las minorías más ilustradas del siglo pasado, en su empeño de hacerse cultas, y que se aproximó al descastamiento; desestimación y fuga cuyos efectos en la orientación de nuestra historia han sido graves.

Todo lo anterior lleva a pensar que no es imitando ciegamente a Europa como hemos de edificar nuestra cultura. México debe tener en el futuro una cultura mexicana; pero ésta no puede estar separada de la vida nacional, alejada en absoluto de la realidad patria, como se concibió durante la centuria pasada. La cultura mexicana no ha de ser un "claustro en el que se refugien los hombres que desprecian la realidad patria para ignorarla". No ha de ser una cultura derivada por imitación.

19. *El mexicanismo puro*

Los conceptos de "cultura de primera mano", "cultura original" y "mexicanismo puro" corresponden a un cambio de actitud del mexicano respecto a la cultura y civilización europeas. En el curso del segundo decenio de este siglo, escribe Ramos, el mexicano empieza a disminuir su aprecio por Europa. La primera guerra mundial y luego el pesimismo de la posguerra debilitan ante su conciencia la autoridad de lo europeo, engendran la desilusión por las ideas y los valores de ultramar que admiró e imitó tan servilmente en la centuria pasada. El ruidoso libro de Spengler, *La decadencia de Occidente*, vino a corroborarle su desilusión y a proporcionarle los primeros argumentos filosóficos para enjuiciar y valorar la cultura y civilización provenientes del Viejo Mundo.

Al disminuir su admiración por Europa, se produce un cambio de actitud del mexicano hacia el mundo. Comienza él a "interesarse por su propia vida y el ambiente inmediato que le rodea. Descubre en su país valores que antes no había visto." (P. 85.) Semejante cambio le viene a enseñar que tiene un carácter propio y un destino singular que no es posible seguir desconociendo.

Así aparece por primera vez en nuestra historia un *sentimiento* nacional, una *voluntad* de conocernos a nosotros mismos, un movimiento de *introspección nacional.*

El móvil principal de este movimiento fué el resentimiento contra lo extranjero, explicable por los fracasos y los males que habían producido algunos sistemas e instituciones europeos, trasplantados a nuestro país por el sistema vicioso de la imitación. Por lo demás, "era natural que los mexicanos se encontraran resentidos contra Europa, ya que el interés por su espíritu había ocasionado, durante siglos, el desprecio de los valores propios. A la fascinación de lo europeo se habían debido muchos casos de descastamiento." (Pp. 85-86.)

Uno de los errores de este movimiento nacionalista fué presentarse como una reacción negativa y hasta hostil a la cultura y a la civilización europeas. Estas, se decía, se hallan en crisis; por tanto, México debe volver la espalda a la decadencia de Occidente, aislarse de todo contacto con ella, para librar así su originalidad de toda mezcla. "Muchas voluntades impotentes encontraban la ocasión de desvalorizar la cultura para librarse de un deber —el de adquirirla— cuyo cumplimiento implicaba un serio esfuerzo. Al iniciarse el nacionalismo, fué un movimiento vacío,

sin otro contenido que la negación de lo europeo. El resultado fué que México se aislara del mundo civilizado, privándose voluntariamente de influencias espirituales fecundas, sin las que el desarrollo de esa alma que anhela tener, será imposible." (P. 86.)

Otro de sus errores consistió en creer en la existencia de un México con fisonomía ya definida, al que "sólo era preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo". Tal creencia condujo a la exaltación exagerada de una realidad pintoresca con la que se pretendió simbolizar la esencia de lo mexicano. Figuraban en ella "el paisaje con sus montañas y sus cactus" y "los indios con su traje de manta". Lo pintoresco de esta realidad fué amplificado como una caja de resonancia por el arte nuevo, y encontró favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. "Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje —que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismos son maestros también, como lo probaron desde 1914— es un México de exportación tan falso como la España de pandereta." (P. 91.)

De semejantes errores se originó una actitud mental equivocada que quería elaborar una cultura mexicana "de primera mano", una cultura

mexicana "original". Se trató de fundar esta pretensión en un falso concepto de la ciencia y de la cultura, en el fondo del cual latía un eco distante del positivismo. Consiste éste en creer que la cultura es un "saber puro" (p. 94) y que la ciencia se obtiene con "sólo abrir los cinco sentidos a la realidad". (P. 93.) Según este concepto no hay necesidad de que los mexicanos nos informemos antes de los principios universales de la cultura y de la ciencia, sino que es suficiente con abrir nuestros sentidos, amontonar y coleccionar una serie de datos sobre la realidad vernácula, para que inmediatamente, por arte de magia, surjan una cultura y una ciencia mexicanas.

Aceptar la pretensión de forjar una cultura mexicana de primera mano, nos llevaría a anular toda la historia universal y a "reinventar de nuevo todo el proceso de la cultura, comenzando por la era neolítica", lo que naturalmente sería imposible. Hay que huir de esta "ilusión peligrosa". No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa. Carece, por tanto, de fundamento "suponer en México, ya no la existencia, sino aun la mera posibilidad de una cultura de primera mano, es decir, original, porque sería

biológicamente imposible hacer tabla rasa de la constitución mental que nos ha legado la historia... En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada." (P. 20.)

20. *La cultura criolla*

Los conceptos de "cultura derivada por asimilación" y de "cultura criolla" representan la nueva actitud que Ramos asume ante la cultura europea y ante la realidad nacional.

Para el futuro cultural del país son igualmente malos los dos extremos adoptados: tanto el de olvidar en absoluto la realidad mexicana para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, como el de negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada.

Se equivocan los partidarios de un mexicanismo puro exigiendo una cultura original y oponiéndose a la participación de México en la cultura universal. Asimismo se equivoca el mimetismo mexicano, porque "no ve la cultura europea desde México, sino que ve a México desde Europa". (P. 87.) Si los dos extremos son equivo-

cados, entonces ¿cómo ha de ser la cultura mexicana? Es preciso comprender que ésta tiene que ser *derivada*. Pues "no nos tocó venir al mundo aislados de la civilización y cumplir solos nuestro destino, atenidos a nuestra capacidad evolutiva. Al contrario, nacimos en medio de una avanzada civilización que, sin ser obra nuestra, se nos impuso no por azar, sino por tener con ella una filiación espiritual." (P. 20.)

Pero una cultura derivada puede serlo de dos maneras: o por *imitación* o por *asimilación*. "Entre el proceso de la imitación y de la asimilación existe la misma diferencia que hay entre lo mecánico y lo orgánico." (P. 28.) Una cultura derivada por imitación es una cultura mecánica: una cultura derivada por asimilación es una cultura orgánica.

La cultura que México posee es derivada tanto por *imitación* como por *asimilación*. Su doble aspecto se explica porque se ha desarrollado conforme a un proceso genético especial, en el que cabe distinguir dos etapas: una de *trasplantación* y otra de *asimilación*. De la primera ha nacido su perfil falso y negativo, personificado en el mimetismo mexicano. De la segunda ha surgido su perfil auténtico y positivo, el que Ramos designa con el concepto de *cultura criolla*.

¿Qué es la cultura criolla? Por ella debe entenderse "la cultura universal hecha *nuestra*" (p. 95), los valores occidentales encarnados en la existencia mexicana, las formas de vida europea asimiladas a nuestro proceso histórico, que viven y actúan como realidades vitales nuestras y expresan nuestro ser nacional.

Esta cultura la encontramos ubicada en los centros provincianos de la República, que se hallan a salvo del influjo despersonalizador de la metrópoli y de las modas extranjeras, y que "conservan en su espíritu, como en la cara de sus mujeres o en la arquitectura de sus ciudades, el perfil europeo integrado ya al paisaje de México". (P. 68.)

El núcleo humano, el soporte social que en México sostiene esta cultura es la clase media. "Por su calidad la clase media ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría. En esta clase, los conceptos de familia, religión, moral, amor, etc., conservan el cuño europeo, modificado —aun empobrecido si se quiere—, pero actuando como realidades vitales, de suerte que es justo considerarlos como una cultura media, asimilada a nuestra ubicación geográfica..." (P. 68.) De esta clase media han surgido todos los genuinos representantes de la

cultura criolla, hombres que han tenido una extraordinaria significación social como educadores, como guías, como personalidades ejemplares, y que han sabido encumbrarse al nivel más alto que el ser hispanoamericano puede alcanzar. "Sus conciencias esclarecidas han sido de vez en cuando relámpagos en los obscuros destinos de la América Hispana."

El motivo vital que en México ha producido esta cultura es la *pasión*, que nos viene de España, ya que el español es esencialmente un hombre de pasión; la religión, el amor, el odio, la ambición, son vividos por él con verdadero fuego pasional. La pasión fué traída a nuestro país por el conquistador y el misionero. Merced a ella, el primero llevó a cabo la conquista y el segundo la evangelización del indio. Luego el mestizo la hereda, e impulsado por ella, va creando los grandes momentos de la cultura mexicana. Unas veces ha sido la pasión religiosa la que nutre esta cultura y otras la pasión política, unas la pasión antirreligiosa y otras la pasión moralizadora; pero en el fondo de todas estas modalidades, aparece siempre el impulso pasional como el "foco energético" que va produciendo en nuestra historia patria los grandes momentos de nuestra cultura.

Su momento inicial está representado por la asimilación de la cultura española, particularmente

en la obra realizada por los monjes misioneros, a quienes Ramos llama "los pioneros de la cultura en México". Esta obra constituye el primer acervo de cultura europea integrado vitalmente al suelo mexicano. La fuerza motriz que aquí obra como impulso creador es la *pasión religiosa,* que es común al misionero y a la raza aborigen, pues ésta última era "tan religiosa como la del hombre blanco que venía a dominarla". (P. 29.) Sobre la pasión religiosa se crean los primeros y grandes frutos de la cultura criolla, siendo uno de ellos el arte de las iglesias, que fué vitalmente incorporado a las entrañas de nuestro suelo. Es verdad que los "lineamientos generales de ese arte estaban trazados por Europa, pero es casi un símbolo que vinieran a realizarse con piedras del suelo mexicano que la mano del indio labraba y ensamblaba, interpretando en ocasiones a su modo los motivos ornamentales". (P. 70.) Fruto de la pasión religiosa fué también la arquitectura de nuestras ciudades, cuya estructura Ramos diseña así: "Casi siempre se levantó la iglesia en el centro de la ciudad o en su vértice cuando se recuesta en la convexidad de un cerro, para que desde cualquier punto de su área o fuera de ella las torres nos apunten al cielo. De lejos, lo primero que aparece de toda pequeña ciudad mexicana es el campanario y la cúpula

de la iglesia, cuya silueta extiende sus líneas lateralmente, como para dar un sentido de totalidad arquitectural al caserío disperso. No sólo es la iglesia el centro geométrico de la ciudad, sino que ante su portada se abre en un gran espacio la *plaza de armas*, verdadero corazón de la vida civil, porque como allí está el *mercado*, el *palacio de gobierno* y el jardín, afluye y refluye en ese lugar la actividad política y religiosa, el comercio y aun todas las formas de divagación. Simplemente por el tamaño, parece que sólo la iglesia tiene autoridad para presidir aquel hormiguero humano, aun cuando muchas veces es el edificio más importante por su belleza. Material o idealmente, la iglesia queda siempre en un vértice." Es un fruto de la pasión religiosa asimismo la obra de evangelización y educación emprendida por los misioneros y la creación que hicieron de universidades, colegios y seminarios. El papel que estos últimos representan en el ámbito de la cultura criolla, Ramos lo expresa de este modo: "Son los seminarios el órgano de la educación mexicana desde la colonia hasta fines de la centuria pasada. Los sacerdotes son, para bien o para mal, los directores de la conciencia popular. A través de los seminarios, con el griego y el latín, cultívanse en México las humanidades, encauzando la formación intelectual de

varias generaciones en las normas de la cultura mediterránea." (P. 71.) Algunos de ellos, como el Real y Pontificio Seminario de México, fueron "focos de insurrección", ya que en sus aulas se prepararon los intelectuales de la Independencia, que fueron casi todos ellos clérigos.

El segundo momento de la cultura criolla lo constituye la asimilación de la cultura francesa. El mestizo es el protagonista de este momento, y el impulso creador que en él impera es la *pasión política.* Esta actuó en la asimilación de la cultura francesa, "del mismo modo que antes la pasión religiosa en la asimilación de la cultura española". (P. 41.) Si la pasión política es la nota dominante en este momento de la cultura criolla, ¿por qué los mexicanos eligieron a Francia como modelo? ¿por qué no prefirieron a Inglaterra que era en el siglo XIX el país más avanzado en política? Dos motivos explican su preferencia por la cultura francesa. El primero es la "afinidad de espíritu latino" entre México y Francia. La latinización de México se debe a la influencia ejercida por la Iglesia Católica y la Legislación Romana en la educación de la Colonia. Desde entonces, los estudios que pueden hacerse en las universidades y colegios, "se agrupan alrededor de tres disciplinas fundamentales: la Filosofía, la Teología y el Derecho. Y entre las

profesiones liberales no cabe elección más que entre estas dos: la de cura o la de abogado. Desde aquel tiempo, el personaje más autorizado ante el pueblo, después del cura, es el abogado o *licenciado*, como se llama en México." (P. 44.) El otro motivo que explica su preferencia por Francia es la "afinidad de espíritu revolucionario" entre el mexicano y el francés de aquella época. Los fragores de la Revolución Francesa repercuten en México y se conjugan con los de la Revolución de Reforma. Los políticos jacobinos que agitan y legislan este movimiento, utilizan la ideología francesa como un arma para destruir las viejas instituciones mexicanas. A la opresión política del Virreinato, oponen el liberalismo; al Estado monárquico colonial, enfrentan la República democrática; al clericalismo y a la enseñanza religiosa, oponen el jacobinismo y el laicismo. Frutos de este momento de la cultura criolla son el establecimiento de la enseñanza laica, la destrucción del poder temporal de la Iglesia y la constitución del Estado mexicano.

El tercer momento de la cultura criolla está representado por la asimilación del positivismo. Este "fué incluído en los planes de educación mexicana con una intención antirreligiosa, y a raíz de su advenimiento, positivismo y liberalismo significaban la misma cosa" (Pp. 73-74).

Por esta razón, al iniciarse este momento de la cultura de México y dejando de ser la pasión religiosa el fuego central de la actividad de nuestro espíritu, en su lugar aparece la *pasión antirreligiosa*. Ella es ahora la energía que alienta el impulso creador de la cultura criolla. Aunque a la postre el positivismo tuvo consecuencias que fueron funestas para la cultura, sin embargo, en el preciso momento en que esta doctrina se implanta, es un factor de liberación y de progreso para la patria. "La arrancó del estancamiento escolástico de los seminarios e hizo posible renovar el aire viciado de las escuelas, abriendo sus puertas al estudio científico. Se explica el éxito del positivismo, que pronto se hizo popular, porque respondía a una necesidad espiritual y social de México. Era una planta exótica, pero que encontraba aquí en nuestra atmósfera oxígeno que la alimentara, y por eso vivió. Vivió casi siempre como una pasión negativa, contradiciendo su nombre de *positivismo*. Aun así, el hecho de arder como pasión significa que era una doctrina viviente." (P. 76.)

Otro momento importante de la cultura criolla es la obra realizada por el Ateneo de la Juventud. Este inicia una campaña contra el utilitarismo y el materialismo positivistas, e introduce una nueva filosofía espiritualista encami-

nada a "rehabilitar los altos valores de la vida, muy rebajados en México por influencia del positivismo". La fuerza que obra aquí como impulso creador es la *pasión moral*, que se expresa en las variadas actividades culturales de los ateneístas. "La obra cultural del Ateneo de la Juventud, iniciada por el año de 1908, debe entenderse como una lucha contra la desmoralización de la época porfirista... Por la calidad de sus miembros y por la unidad de su acción es el Ateneo de la Juventud un acontecimiento en nuestro país. La vocación de cada uno de los ateneístas era heterogénea. Había humanistas, como Pedro Henríquez Ureña; filósofos, como Antonio Caso y José Vasconcelos, el primero orientado hacia la enseñanza universitaria, y el segundo hacia la acción política. Había ensayistas, como Alfonso Reyes, Julio Torri y Jesús Acevedo; críticos como Eduardo Colín; poetas como González Martínez. No era el Ateneo un cenáculo aislado del mundo; su programa era renovar y extender la cultura. Todos sus miembros eran escritores, y la mayor parte de ellos han sido después profesores de la Universidad. Dentro de la variedad de objetos a que cada uno se dedicaba, había en la actividad de todos una intención común: la *moralización*." (P. 77.) A este momento de la cultura criolla pertenece la valiosa obra de edu-

cación popular iniciada por Vasconcelos en 1919, la cual apareció como una revolución en la enseñanza. También aquí encontramos el tono moralizador característico de este momento.

Después de la obra educacional de Vasconcelos, el acento moralizador de la cultura criolla comienza a decaer. México aparta su vista de la cultura europea y la fija cada vez más en la civilización de Norteamérica. Los valores de la cultura occidental, que desde la Colonia habían venido orientando el proceso de nuestra cultura, se van sustituyendo con mayor rapidez por el ideal norteamericano de la vida. "El trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad, son los objetos que provocan las más grandes pasiones en los hombres nuevos." (P. 87.) A causa de este cambio de brújula en el oriente de nuestra cultura, "ha decaído el interés por los estudios superiores, que ya no son vistos por los mismos universitarios con la misma consideración que antes. Se ha perdido también, aunque no por completo, el respeto y la envidia a los *intelectuales*. En suma, se ha presentado en México, esta vez espontáneamente y sin asomo de imitación, el fenómeno universal definido en la exacta frase de Curtius como un "abandono de la cultura." (P. 83.)

¿Cómo sacar nuestra cultura del abandono en que se halla? El único camino "es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos . . . Debemos aceptar que nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo. Una cultura no se elige como la marca de un sombrero. Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabidura para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en México, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera." (P. 67.)

Volvamos, pues, nuestra vista a la cultura occidental, pero veámosla desde una perspectiva mexicana. Hagamos una selección consciente y metódica de aquellos valores y bienes de la cultura universal que sean capaces de aclimatarse en nuestra tierra y ayudar a la expresión de nuestro ser nacional. La fórmula que debe servir de

guía a esta nueva actitud ha de ser: *reunir lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores* (P. 98); *acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales.* (P. 99.) Esta fórmula nos apartará por igual de una cultura universal sin raíces en México, como también de un mexicanismo pintoresco y sin universalidad.

V

CARACTEROLOGIA DEL MEXICANO

21. *Necesidad de conocer al mexicano*

Pero el porvenir de la cultura mexicana depende más que nada del *conocimiento del hombre mexicano*, de la noción clara que nos formemos sobre el *ser mexicano*. "Mientras no se defina su modo de ser, sus deseos, sus capacidades, su vocación histórica, cualquier empresa de renovación en sentido nacionalista será una obra ciega destinada al fracaso." (P. 86.) Sólo con un "conocimiento científico del alma mexicana" se tendrán las bases para explorar metódicamente la cultura europea y separar de ella los elementos asimilables a nuestra tierra. Por falta de "datos ciertos sobre nuestra alma, hemos carecido de puntos de referencia nuestros para ordenar la vi-

sión de las cosas europeas desde una perspectiva mexicana". (P. 95.)

El destino de nuestra cultura depende del conocimiento científico del hombre mexicano, porque "es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura". (P. 97.) Toda cultura se apoya en las potencialidades espirituales del hombre; si éstas se hayan en equilibrio, el destino de aquélla será claro; si por el contrario se encuentran extraviadas, el destino de esa cultura será incierto.

Por tanto, si se quiere averiguar en qué grado es probable el advenimiento de una genuina cultura mexicana, es preciso saber las condiciones espirituales de los mexicanos que han de crear esa cultura. Así es como el problema del porvenir de nuestra cultura queda transformado en este otro: ¿cuáles son las condiciones espirituales del mexicano? ¿cómo funciona su alma, cuáles son sus reacciones habituales y a qué móviles obedecen? ¿es normal su funcionamiento psíquico o padece algún desequilibrio? ¿cuáles son los rasgos salientes de su carácter?

De esta manera Ramos enlaza la reflexión anterior sobre la cultura mexicana, con el segundo gran tema de su filosofar sobre *lo mexicano*: el del *conocimiento del propio ser*, el del

ser psíquico del mexicano, el del *psicoanálisis del mexicano*, el de la *autognosis del mexicano.*

El instrumento conceptual que le sirve ahora para explicar nuestro carácter, nuestro modo de ser, es la doctrina psicológica de Alfred Adler, que fué en un principio discípulo de Freud, pero después se apartó de éste para seguir sus propias ideas sobre la interpretación del carácter nervioso. Observando los "rasgos psicológicos que son comunes a un grupo numeroso de mexicanos, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler". (P. 14.) "Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano." (P. 51.)

Guiado por la doctrina adleriana, Ramos examina el ser psíquico de tres tipos sociales que le parecen representativos de nuestra vida nacional: el "pelado", el "mexicano de la ciudad" y el "burgués mexicano". Ellos son como tres planos o capas del alma nacional. El "pelado" representa la capa psíquica más baja, el "mexicano de la ciudad" la media y el "burgués mexicano" la superior. El examen de tales tipos lo conduce al descubrimiento de un conjunto de rasgos psicológicos comunes a todos los mexicanos, y que puede decirse que constituyen la fisonomía pro-

pia del carácter mexicano o "perfil" del hombre de México. ¿Cómo es este "perfil"?

22. *El "perfil" del mexicano*

El rasgo psicológico que desde luego caracteriza al mexicano es el de *inventar destinos artificiales* para cada una de las formas de la vida nacional. El mexicano nunca toma en cuenta la realidad de su vida, es decir, "las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir". Planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades que a su mente se presentan como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. Esta actitud lo ha llevado siempre a imitar en su país las formas de la civilización europea, y a sembrar en sus propias tierras semillas que sólo en aquellos climas pueden cultivarse. "Al fin se ha convencido de su fracaso, pero, sin comprender sus causas, lo atribuye a la cosa misma, es decir, a una dudosa quiebra de la cultura europea, y no, como sucede efectivamente, a un vicio interno de su psicología. Por lo tanto, al cambiar sus planes ha substituído el objeto externo, pero el

mecanismo psicológico sigue idéntico: es el *artificio.*" (P. 66.) Así se explica que desde la Independencia el mexicano no haya hecho otra cosa que trasplantar a nuestro suelo ideas, sistemas, instituciones, costumbres y formas de vida que no son sino ficciones, artificios que casi siempre han crecido débiles y sin vida, como plantas de invernadero.

Después del artificio, la nota del carácter mexicano que más resalta es la *desconfianza.* Esta actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. Se presenta haya o no fundamento para ello. "No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principios. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser. Es casi su sentido primordial de la vida. Aun cuando los hechos no lo justifiquen, no hay nada en el universo que el mexicano no vea y juzgue a través de su desconfianza. Es como una forma *a priori* de su sensibilidad. El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su desconfianza no se circunscribe al género humano; se extiende a cuanto existe y sucede. Si es comerciante, no cree en los negocios; si es profesionista, no cree en su profesión; si es político, no cree en la política." (P. 58.)

Característica relacionada con la desconfianza es la *susceptibilidad.* El mexicano está siempre temeroso de todo, y vive alerta, presto a la defensiva. "Recela de cualquier gesto, de cualquier movimiento, de cualquier palabra. Todo lo interpreta como una ofensa. En esto el mexicano llega a extremos increíbles. Su percepción es ya francamente anormal. A causa de la susceptibilidad hipersensible, el mexicano riñe constantemente. Ya no espera que lo ataquen, sino que él se adelanta a ofender. A menudo estas reacciones patológicas lo llevan muy lejos, hasta a cometer delitos innecesarios." (P. 60.)

Es peculiar también al carácter mexicano la *actividad irreflexiva.* La vida mexicana da la impresión de un movimiento que avanza sin plan ninguno. Cada mexicano sólo se interesa por los fines inmediatos. "Trabaja para hoy y mañana, pero nunca para después. El porvenir es una preocupación que ha abolido de su conciencia. Nadie es capaz de aventurarse en empresas que sólo ofrecen resultados lejanos. Por lo tanto, ha suprimido de la vida una de sus dimensiones más importantes: el futuro." (P. 59.)

Un rasgo psicológico más del carácter mexicano es la *impulsividad.* En su vida privada el mexicano es un "ser de naturaleza explosiva, cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más

leve". Es amante de buscar la riña como un excitante para elevar el tono de su "yo" deprimido. Se entrega con frecuencia a "pantomimas de ferocidad" para asustar a los demás, haciéndoles creer que es un hombre fuerte y decidido. Esta impulsividad la manifiesta asimismo en la exteriorización de sus sentimientos patrióticos, bajo la forma de una "expresión inflada de palabras y gritos" y de propaganda y manifestaciones colectivas, que no son sino ardides patrióticos con los que cree demostrar su valentía y su hombría. "¡Si supiera que esa valentía es una cortina de humo!" (P. 56.)

Por último, resalta en el carácter del mexicano la *pasión*. Esta es la nota que da el tono a la vida de México, sobre todo cuando alguna actividad particular trasciende a la escena pública. "No sólo la política, asunto esencialmente público que aquí como en todas partes es materia inflamable, sino un hecho cualquiera que pueda despertar un interés colectivo, es llevado luego al terreno de la pasión. Lo mismo una discusión científica que una controversia artística, casi nunca transcurren serenamente; apenas acaban de surgir, cuando toman un cariz exaltado y crean en torno suyo una atmósfera pasional. La pasión ha llegado a convertirse en una necesidad nuestra, de manera que ahí donde aparece, es acogida

como un estimulante para provocar el interés. Esto obliga a todo el que quiere llamar la atención sobre lo que hace o lo que dice, a alzar la voz, a extremar los gestos, a violentar las expresiones para impresionar al auditorio. El prestigio adquirido por la pasión me hace dudar de su sinceridad, en ciertos casos que parecen consistir sólo en el gesto y en el ademán sin su correspondiente contenido." (P. 117.)

Para terminar este "psicoanálisis del mexicano", dice Ramos, se puede representar a éste como un hombre que huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio. En la intimidad de su alma, poco accesible a su propia mirada, late la incertidumbre de su posición, y, "reconociendo obscuramente la inconsistencia de su personalidad, que puede desvanecerse al menor soplo, se protege, como los erizos, con un revestimiento de espinas. Nadie puede tocarlo sin herirse." De ahí que tenga una susceptibilidad extraordinaria a la crítica y que la mantenga a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo. "Por la misma razón, la autocrítica queda paralizada. Necesita convencerse de que los otros son inferiores a él." No admite "superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento. Prac-

tica la maledicencia con una crueldad de antropófago. El culto del *ego* es tan sanguinario como el de los antiguos aztecas; se alimenta de víctimas humanas"; vive "encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista." (P. 65.)

El conjunto de rasgos del carácter mexicano que se acaban de describir son "anomalías psíquicas", "vicios" o "defectos" que el hombre de México padece. Son "manifestaciones" o "transposiciones" que delatan un "malestar interior", una "falta de armonía consigo mismo", un "desequilibrio psíquico". Son "ardides instintivos", "disfraces" o "máscaras" para disimular su "ser auténtico", para proteger su "yo" verdadero.

23. *El sentimiento de inferioridad*

Más ¿por qué el mexicano posee este carácter? ¿por qué ofrece esa gama de notas que se acaban de señalar? ¿por qué enmascara su ser auténtico con el artificio, la desconfianza, la susceptibilidad, la irreflexión, la agresividad, la pasión y la maledicencia?

Semejantes rasgos psicológicos, distintos entre sí y aun contradictorios, tienen una "causa común inconsciente": el *sentimiento de inferioridad* o sentimiento de menor valía que el mexicano ha contraído en el curso de su historia.

Pudiera pensarse, y con razón, que el sentimiento de inferioridad a que se alude no es algo exclusivo de los mexicanos, sino que existe asimismo en hombres pertenecientes a todas las razas y nacionalidades. Esto es verdad, pero "mientras que en otras partes ese sentimiento se presenta en casos individuales más o menos numerosos pero siempre limitados, en México asume las proporciones de una *deficiencia colectiva*". (P. 111.) El mexicano se siente inferior, se siente desvalorizado, no en su *condición de hombre*, sino sólo en cuanto se haya determinado por el hecho de pertenecer a una nación que es México. Su "conciencia colectiva", su "conciencia de la nacionalidad", su "conciencia de la mexicanidad" es la afectada por ese sentimiento, y no su conciencia de hombre; su inferioridad se debe, simple y puramente, al "hecho de ser mexicano". (P. 57.)

Una cosa es ser inferior y otra muy distinta sentirse inferior. El mexicano *no es un ser inferior* sino *que se siente inferior*. Si en casos individuales el sentimiento de inferioridad tra-

duce deficiencias orgánicas o psíquicas reales, "en la mayoría de los mexicanos es una *ilusión colectiva* que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada". (P. 52.)

El sentimiento de inferioridad atribuído al mexicano, por lo mismo, no atribuye una "inferioridad orgánica", una "inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana" (p. 10), sino simplemente una actitud que lo ha llevado individualmente a "desvalorizarse a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona". (P. 14.)

Atribuir al mexicano un sentimiento de inferioridad, no significa formular un juicio deprimente para él. Sería no comprender este pensamiento, interpretarlo como un prurito de desestimar a la raza mexicana. No se pretende afirmar que aquella inferioridad sea un hecho. No se cree, desde luego, en la teoría de las razas inferiores, que pudo sostenerse mientras se consideraba absoluto el valor de la cultura europea. "Desde este punto de vista, Hegel, en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia,* atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más.

Al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional." (P. 39.)

Reconocer que el mexicano actual padece un sentimiento de inferioridad, finalmente, no quiere decir que las diversas modalidades de su carácter pueden explicarse únicamente por ese sentimiento. Este, sin duda, explica las anomalías psíquicas que se han señalado, pero "quizá existan otras modalidades" del carácter mexicano "cuyo mecanismo deba ser explicado con otros principios científicos". (P. 14.)

24. *Origen del sentimiento de inferioridad*

El sentimiento de inferioridad en el mexicano tiene su origen en una serie de "accidentes históricos" que le han acaecido desde la Conquista. Aparece al ponerse los indígenas conquistados en contacto con los españoles conquistadores. Aquéllos se dan cuenta de lo insignificante de su fuerza, de sus armas, de sus instituciones y de su cultura en comparación con las de éstos. "Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado

en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza." (P. 51.)

La vida social de la Colonia, llena de desigualdades e injusticias, fomentó el desarrollo de este sentimiento. "Desde su origen, la organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza. Los conquistadores eran soldados, no hombres de trabajo, que tuvieron que explotar sus nuevas posesiones por medio de la raza vencida. Por eso el trabajo en América no tuvo el significado de un bien para librarse de la necesidad, sino de un oprobio que se sufre en beneficio de los amos. La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecía de oportunidad en que ejercitarse. La riqueza no se obtenía mediante el trabajo, sino merced a un privilegio injusto para explotar a las clases de abajo. El comercio era un monopolio del clásico *abarrotero* español que venía de paso a América para llevarse una fortuna a su tierra. La minería y la agricultura eran fuentes de una riqueza que también huía a Europa. Unos cuantos privilegiados podían educarse en los co-

legios y seguir después una profesión liberal. Las profesiones se reducían casi a dos: la de cura o la de *licenciado*. La mejor oportunidad de vivir que tenía la clase media era la burocracia. Así, la masa de la población reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza, de la cual no tenía otra esperanza de salir que el favor de Dios manifestado en forma de lotería." (P. 35.) No era éste, como se ve, un ambiente vital propio para que se fortificara el carácter mexicano; antes bien, semejantes vicios de organización repercutieron perjudicialmente en la psicología mexicana acentuando su sentimiento de inferioridad respecto de la raza conquistadora.

A partir de la Independencia es cuando este sentimiento actúa de un modo sensible en el carácter mexicano. Al consumarse aquélla, los mexicanos no quieren seguir viviendo dentro de las formas anticuadas de la sociedad colonial. Desean hacer tabla rasa de todo su pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido. Tratan de imprimir a la incipiente nacionalidad una fisonomía propia y ponerla, de un salto, a la altura de la vieja civilización europea. Los mexicanos dueños del poder no carecían de inteligencia ni de capacidad para semejante empresa, pero su voluntad se había entumecido en

la inercia colonial y no estaba ejercitada para emprender una obra de esa magnitud. Olvidaron, además, que hay "una ley biológica superior a la voluntad del hombre que impide suprimir radicalmente el pasado como influencia efectiva en la conducta actual". (P. 38.) Por estas razones, apenas se inicia la marcha de la nacionalidad mexicana, surge una "desproporción entre las posibilidades reales y el ideal que perseguían aquellos hombres"; estalla un conflicto entre lo que se *quiere hacer* y lo que se *puede hacer*, un choque entre las ambiciones desproporcionadas y las capacidades reales. Tal choque lleva a los mexicanos a advertir que sus fuerzas son inferiores a sus fines propuestos; los hace comparar los resultados obtenidos con los que deseaban obtener, y ven que éstos son inferiores a aquéllos. Al fin comprenden que se estaban echando a cuestas una empresa sobrehumana, de modo que hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empequeñecida al proponérsela. Este conflicto entre el *querer* y el *poder* desajusta las funciones psíquicas de los mexicanos, agudizando su sentimiento de inferioridad engendrado por la Conquista y la Colonia y que, como un fantasma, los acompañará hasta nuestros días.

Este sentimiento se desarrolla más con la desvaloración de la nacionalidad, que va aumentando

durante el siglo XIX en función de nuevos "accidentes históricos". Así, después de la Independencia, la impreparación de los mexicanos para la vida política conduce a una serie de luchas intestinas que oscila entre la anarquía y la dictadura, mantiene la inestabilidad de las instituciones, y "debilita a México que no puede hacer frente a los norteamericanos en la guerra del 47, y padece la derrota con la pérdida de una parte considerable de su territorio". El imperio de Maximiliano y la intervención francesa asestan otro golpe a la autonomía nacional, y la lucha enconada de partidos debilita la economía y agrava el empobrecimiento general. "El orden porfiriano favorece solamente a la clase que está en el poder. La educación pública es precaria, la cultura superior insuficiente. No es, pues, extraño que todas estas desgracias conduzcan a la *autodenigración*, o sea a una valoración negativa de la nacionalidad." [49]

Contribuyen a hacer más anormal la vida de los mexicanos las opiniones del extranjero que, generalmente abultadas o exageradas, representan a México como un país atrasado, sumido constantemente en el desorden y la barbarie. "Desde la campaña de desprestigio atribuída a Poinsset, hasta las campañas de las agencias norteamericanas que esparcían por todo el mundo las más

absurdas informaciones sobre la revolución de 1910, hay una continua afluencia a México de opiniones desfavorables que contribuyen a deprimir el valor de la nacionalidad entre los mismos mexicanos."[50]

Así es como a través de estos "accidentes históricos" ha nacido en el mexicano la "idea deprimente de su valía", el sentimiento nocivo que lo lleva a creerse inferior respecto a los hombres de otras razas y de otros países, es decir, la viciosa costumbre de estimar con criterios extranjeros o europeos los valores intrínsecos a su propia vida.

La descripción que se acaba de hacer de los rasgos peculiares del carácter mexicano, la explicación de esos rasgos por el sentimiento de inferioridad y la investigación de los accidentes históricos que lo han producido, conduce a Ramos a esta conclusión: los mexicanos debemos "cambiar nuestra alma". (P. 51.)

Este cambio es posible, porque nuestro carácter actual es sólo una máscara, un disfraz que oculta el verdadero *ser del mexicano.* No es muy halagador sentirse en posesión de ese falso carácter, "pero es un alivio saber que se puede cambiar como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado, y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico, del cual, a

nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos". (P. 50.)

Precisamente uno de los objetos que debe proponerse la educación nacional es cambiar el carácter actual del mexicano, corrigiendo esa gama de vicios que se ha señalado. La escuela es uno de los instrumentos adecuados para organizar una acción encaminada a lograr tal objeto. Ella debe ayudar a vencer el sentimiento de inferioridad desde que aparece en la niñez, a la vez que en los adultos que ya lo padecen. Técnicos y pedagogos bien preparados, que sean al mismo tiempo buenos psicólogos, son los indicados para establecer en detalle los métodos apropiados a ese fin.

Cuando la acción de la escuela haya destruído la idea deprimente que el mexicano tiene de su valía, "desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de desvalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará el espíritu en libertad para la conquista de su destino.

"Cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir

que ha aprendido a conocer su alma." (P. 101.) En ese instante comenzará una nueva vida bajo el signo de la sinceridad. [51]

VI

EL NUEVO HUMANISMO

25. *El mexicano y el humanismo*

El "perfil" viciado del mexicano actual, cuyos contornos se acaban de diseñar, conduce el filosofar de Ramos a una nueva cuestión: ¿cómo liberar al mexicano de su falso carácter? ¿cómo purificar su alma de esas anomalías psíquicas? ¿cómo realizar esa segunda independencia, que dejará su espíritu en libertad para la conquista de su destino?

Para esto es necesario que el mexicano se ponga en contacto con un clima espiritual sano capaz de vitalizarlo. Este clima es el *humanismo*. Sólo él podrá purificar su alma y librarla del sentimiento de inferioridad que padece. Pero ¿cuál humanismo?

Entre la confusión de ideas que hemos vivido en los últimos decenios, se ha perdido en México la noción del humanismo. A tal punto se ha perdido, que es "una palabra de sonido extraño para nuestros oídos, como si ya no fuera de este tiempo". Y, sin embargo, el humanismo tiene una perenne actualidad, "porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y querer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanísticas que vienen del pasado." (P. 102.)

Si cada momento histórico tiene su humanismo, ¿cuál corresponde al que estamos viviendo y que es a la vez el que necesita el mexicano para purificarse y realizar su propio destino? ¿Es el humanismo griego, el cristiano, el renacentista, el naturalista o un nuevo humanismo?

El humanismo que ha de purificar las potencialidades espirituales del mexicano y lo ha de conducir a la realización de su destino, tiene que ser nuevo. Es *hacia un nuevo humanismo* hacia donde hay que encauzar el ser del mexicano, y no

hacia la imitación de un humanismo pasado, ya vivido y experimentado como insuficiente.

Para saber lo que ha de ser este nuevo humanismo, es preciso que los mexicanos tomemos plena conciencia de la trayectoria que ha seguido el humanismo en la cultura occidental, con la que hemos nutrido nuestro ser histórico y con la cual, queramos o no, tendremos que seguir nutriéndonos en lo futuro. La idea de este *nuevo humanismo* o *humanismo mexicano*, constituye el tercer tema del filosofar de Ramos sobre *lo mexicano*.

26. *La curva del humanismo*

El humanismo ha descrito curvas a lo largo de la historia con ascensos y caídas alternativas. La primera es la del *humanismo griego*. Este concibió al hombre como un ser que vive al nivel de la naturaleza. Hombre y naturaleza forman un estado de equilibrio. Pero no es la naturaleza la que eleva a su nivel al hombre, sino al contrario, es el hombre el que sube a su nivel a la naturaleza. El mejor ejemplo del humanismo griego lo da el "gran sistema animista y teleológico de Aristóteles", que "exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo el Uni-

verso al modo del hombre", es decir, concibiendo al Universo como un ser antropomórfico que está constituído y saturado de vidas. (P. 68.)

La segunda corresponde al *humanismo cristiano*. Esta curva es ascendente, ya que tal humanismo coloca al hombre muy por encima de la naturaleza, atribuyéndole un rango sobrenatural. Aquí el hombre es concebido en fuga de su existencia mundana y proyectado hacia una vida ultraterrena, o sea con el alma en vuelo hacia el cielo.

La tercera curva es descrita por el *humanismo renacentista*. Este "descubrió que la obsesión de una existencia ultraterrena robaba a los hombres el cuidado y la atención por su vida real, por su existencia mundana". Fué un movimiento espiritual "para atraer al hombre del cielo a la tierra" y volverlo al nivel de equilibrio en que lo habían dejado los griegos.

La cuarta la representa el *humanismo naturalista*. La curva aquí es descendente, pues este humanismo, inspirado en los resultados de la ciencia natural, toma al hombre del nivel de equilibrio en que lo dejó el renacimiento y lo precipita hacia abajo, hasta convertirlo en un ser infrahumano. El hombre no se encuentra aquí al nivel de la naturaleza, sino mucho más abajo de ella. El humanismo griego veía la naturaleza

a través del hombre, mientras que el humanismo naturalista ve al hombre a través de la naturaleza, rebajándolo a la categoría de un animal, a veces gregario, pero al fin animal.

La quinta curva está reservada al *nuevo humanismo*. La misión de éste consiste en levantar al hombre del estado de animalidad en que lo dejó el humanismo naturalista para colocarlo en el sitio de humanidad justo. "Aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse un *Nuevo Humanismo*, cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción clásica griega, mientras que el Nuevo Humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas." (P. 71.)

Este nuevo humanismo es justamente el clima espiritual que el mexicano necesita para eliminar sus anomalías psíquicas y encauzar su vida hacia la realización de su destino histórico. El sentimiento de inferioridad ha sido un impulso inconsciente que ha disparado el ser del mexicano hacia abajo y que amenazaba tumbarlo en la ani-

malidad. El nuevo humanismo debe ser a manera de palanca espiritual que levante el ser caído del mexicano y lo coloque en el puesto de una humanidad superior. Hacer del mexicano un verdadero hombre, elevarlo al plano de una humanidad mejor que la presente, he aquí la tarea reservada a este nuevo humanismo.

27. *Concepción dualista del hombre*

En esta tarea de humanizarse, de hacerse un verdadero hombre, el mexicano necesita inspirarse en un modelo, en un arquetipo de hombre perfecto. Mas, para que pueda concebir ese tipo ideal de hombre, es preciso que tome conciencia de la forma como se concibe al hombre actual, al hombre de hoy. Sólo apoyado en el conocimiento del hombre del presente, el mexicano estará en condiciones de levantar una concepción ideal del hombre que le sirva de norma en esta tarea de humanización de su ser. En consecuencia, el problema que debe acometer es este: ¿cómo se ha concebido tradicionalmente al hombre? ¿cómo debe México concebir al hombre en el futuro?

Tradicionalmente el hombre ha venido siendo considerado como un ser dramático en el que

combaten dos fuerzas irreconciliables incapaces de pactar. De un lado, el *espíritu* y las fuerzas morales que luchan por imponer su imperio sobre el resto de la vida del hombre. Del otro, la *materia* y los instintos que arrastran al hombre hacia el egoísmo y la maldad.

El origen de este dualismo que separa en dos capas aisladas lo espiritual y lo material que hay en el hombre, se remonta a la filosofía griega. "Platón, Aristóteles y la filosofía de Grecia definieron la distinción de cuerpo y espíritu, que representa a la vez una dualidad ontológica y moral." En el cristianismo aparece también esta concepción dualista del hombre. Aquí los conceptos de espíritu y cuerpo implican juicios de valor, "que hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el bien y el mal". Descartes, en la época moderna, recoge esta concepción dualista y "la lleva a un extremo radicalísimo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo". Luego la ciencia natural, en su creciente progresión, "también secciona al hombre en dos partes y estudia de un lado su biología y del otro su psicología". Se arraiga tanto en la conciencia este concepto, que hoy mismo "la generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida uni-

lateralmente, en el sentido del valor que considera preferible. Es inevitable, pues, que cualquiera que sea la elección, uno de los aspectos de la vida resulte sacrificado." (P. 9.)

Al obrar estas tendencias opuestas de espíritu y materia durante un largo proceso histórico, han creado un mundo en el que esa división del hombre se externa en las cosas y en los diversos campos de la vida humana. Por todas partes vemos en la actuación del hombre moderno oposiciones, pugnas y antítesis en las que delata ese dualismo dramático de su vida. "Es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital, instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre lo masculino y lo femenino, entre las masas y las *élites*, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antítesis, tan característica de nuestro tiempo, entre el pensamiento y la vida." (Pp. 151-152.)

Pero en donde mejor se percibe este dualismo es en la pugna que se libra hoy en día entre *civilización* y *cultura*, que exhibe de un modo tangible la división del hombre en espíritu y materia, y en la que la civilización apoyada en la preferencia de los puros valores del cuerpo,

ha impuesto su garra dominadora sobre la cultura que encarna los valores espirituales del hombre. "Observando el panorama mundial del momento presente, bien podría aparecer la civilización como un monstruo que después de romper sus cadenas, amenaza destruir a sus propios amos y creadores. Es decir, que la civilización, contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida, se convierte en un instrumento de muerte. Y así el hombre llega a la situación paradójica de tener que defenderse de su propia civilización. Esta ha creado en su seno fuerzas morales, ha sugestionado a la inteligencia y ha conquistado la voluntad de manera que la destrucción del hombre aparezca como un deseo que de él emana, y encuentra además una filosofía para justificarla disfrazándola de un beneficio en que deben cifrarse sus más elevadas aspiraciones." (Pp. 144-45.) La civilización, tal como está oragnizada, parece un plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fué en mejores tiempos.

México no ha podido sustraerse a esta concepción dualista de la vida humana. Alimentándose de la cultura occidental, ha heredado esta idea dramática del hombre así como todas las consecuencias que de ella se derivan.

También aquí la antítesis entre valores del espíritu y del cuerpo constituye una realidad. Hay un hecho que expresa en forma clara semejante antítesis: la pugna entre *espiritualistas* y *materialistas*, entre *derechas* e *izquierdas* que existe en el campo de la lucha política. Cada una de estas tendencias en contienda descansa sobre una concepción unilateral del hombre de México. Los espiritualistas postulan una imagen del mexicano en la que se elevan a un plano superior los valores del espíritu y se relegan a uno inferior los del cuerpo. Sólo el espíritu merece ser dignificado y enaltecido, porque únicamente él es concebido por esta tendencia como lo valioso del ser humano. Hay que salvar el espíritu del mexicano, aunque los valores de su cuerpo perezcan. Para el espíritu, todo bienestar y protección; para la carne, el trabajo, la explotación y la miseria. Para el espíritu, la libertad; para el cuerpo, la servidumbre y el hambre. Por su parte, los materialistas postulan una imagen del mexicano que se apoya en una sobreestimación de su vida instintiva y en un rebajamiento de sus atributos espirituales. Los valores del cuerpo son elevados por esta tendencia a un primer plano. Ellos representan la parte de naturaleza que hay dentro del hombre y son por ello la *estructura* de la vida humana. Los valores del espíritu son simplemente

el plano de la *superestructura*, que ocupa un segundo lugar en la existencia del mexicano. Para la vida instintiva, la preferencia; para la vida espiritual, la relegación a segundo orden. Primero es el bienestar del cuerpo, luego el bienestar del espíritu.

Esta pugna entre espiritualistas y materialistas, simbolizada hoy en día por *derechas* e *izquierdas*, divide el ser del mexicano en dos planos irreconciliables: de un lado, su espíritu con todos los valores morales; del otro, su cuerpo con los instintos y pasiones. El campo de batalla en donde operan estas dos tendencias es el propio ser del mexicano como categoría humana. ¿Qué hacer ante esta imagen desintegrada del hombre de México?

28. *El hombre concreto*

La tarea del *nuevo humanismo* debe consistir en superar esta pugna al parecer irreconciliable entre espiritualistas y materialistas, entre derechas e izquierdas. Ella encierra, más que una simple disputa de orden político, una lucha de rango ontológico en la que se debate el propio ser del mexicano. Es nada menos que la lucha entre una parte del ser del mexicano, que es su espíritu

y sus valores morales, y la otra parte de su mismo ser, que es su naturaleza y sus instintos. De aquí que la disputa no pueda ser fallada parcialmente en favor de una sola de las partes en conflicto, sino sólo comprendiendo y justificando el derecho que asiste a cada una de ellas. No se puede dar el fallo en favor de los espiritualistas, porque esto implicaría reconocer tan sólo como valioso el puro plano espiritual del mexicano. Tampoco se puede fallar sólo en favor de los materialistas, porque equivaldría a reconocer como valioso sólo el plano corporal e instintivo del mexicano. El fallo ha de consistir en declarar que ambas tendencias son justas en tanto que cada cual se fundamenta en una parte del ser del mexicano, y que por lo mismo es preciso conciliarlas reconociendo a cada una el derecho que le asiste.

"La vieja disputa entre materialismo y espiritualismo no puede ser fallada parcialmente en favor de una sola de las tesis. No se puede hablar filosóficamente de un alma que en otra existencia puede vivir sin el cuerpo, según la creencia que trasmitió Platón a la cultura religiosa occidental. Pero tampoco se puede sostener filosóficamente la doctrina negativa que concibe al hombre como un cuerpo sin alma, ya sea la ingeniosa máquina

de los materialistas del siglo XVIII o el animal gregario de los naturalistas del XIX." (P. 153.)

"El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro. El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza propia de realización. Un espíritu descarnado representaría la impotencia más absoluta. La historia confirma a cada paso que el espíritu es una llamita débil que el menor viento puede apagar. El espíritu no podría vivir sin el complemento de las fuerzas materiales. Sólo las capas inferiores del hombre tienen ímpetu, fuerza de realización, que a veces el espíritu puede sublimar, canalizar en función de sus propósitos. Toda obra espiritual efectiva es el fruto de esta cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual, pero impotente. Los mejores momentos de la vida histórica son aquellos en que esas dos porciones del hombre se unifican y actúan en consonancia. Esta unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Lo contrario, es decir, la separación de elementos, significa la muerte." (P. 151.)

El nuevo humanismo debe tomar en cuenta esta experiencia histórica del hombre y tratar de unir, de soldar, de integrar estas dos partes del ser del mexicano, que la pugna entre materialis-

tas y espiritualistas ha separado y dividido. No el triunfo del espíritu sobre la materia, ni el de la materia sobre el espíritu, sino la fusión de ambos planos de la existencia en una necesaria y armónica unidad. No el hombre como categoría puramente espiritual, que saca su ser de la tierra para situarlo en una esfera trascendente y sobrenatural. Tampoco el hombre como una categoría puramente biológica, que extrae su ser de la tierra para bajarlo al reino de lo infrahumano y de la animalidad. Sino el *hombre concreto* (P. 149), el *hombre integral* (P. 154), el hombre que es espíritu y carne, alma y hueso, razón y sangre, instintos y pasiones a la vez.

Este debe ser el arquetipo de hombre perfecto, de modelo ideal a cuya meta debe encaminarse el proceso de humanización del ser del mexicano. La realización de este ideal de hombre es posible, porque el ser del mexicano no es algo que esté ya formado, sino que apenas comienza a hacerse. El ser del mexicano es una arcilla que empieza a pergeñar sus contornos, a modelar su perfil. Es un ser que comienza a hacerse mexicano, pero que todavía no es mexicano. Si su ser fuera ya un ente acabado, no sería posible orientarlo hacia la conquista de ese tipo ideal; pero por fortuna el mexicano empieza a conformar su ser. Precisamente porque vive ape-

nas su etapa ontológica inicial, es posible orientar su proceso de humanización hacia la meta del *hombre concreto*, del *hombre integral.* Si México se inspira en este modelo de hombre, habrá realizado su destino y dado su mensaje universal al mundo. En suma, el ideal del *nuevo humanismo* o *humanismo mexicano* debe ser: un hombre nuevo para un México nuevo.[52]

VII

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

29. *La aspiración a una filosofía mexicana*

El filosofar de Ramos sobre lo mexicano ha consistido hasta aquí en un afán por "dar razón" o "razón de ser" de la *cultura mexicana,* del *hombre de México* y del *destino* de esta cultura y de este hombre. Por los resultados obtenidos sabemos que la cultura y el hombre mexicanos tienen un "perfil" propio, y que el destino de esta cultura y de este hombre dependen de que éste cambie su "carácter actual", lo cual es posible por la acción del *nuevo humanismo.* Pero ¿con qué propósito nuestro filósofo se ha afanado por elaborar este saber sobre estos "objetos" de nuestra realidad nacional? La respuesta

es ésta: porque aspira a que surja *una filosofía mexicana,* porque quiere *que haya una filosofía más* entre las ya existentes en el mundo. Piensa que por el "perfil" propio de la cultura mexicana y del hombre en que se apoya esta cultura, es posible la realización de esa aspiración, de ese querer. Aún más, está convencido de que el destino "propio" de esta cultura y de este hombre que la sostiene, consiste justamente en realizar *esa filosofía más, esa filosofía mexicana.*

¿Qué hacer para ello? Por lo pronto *meditar sobre nuestra realidad filosófica.* "Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional... ; hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etc. Lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se

ha reflejado en nuestra vida intelectual. Lo verdaderamente importante en nuestra historia filosófica es hacer comprender qué ideas o doctrinas y en qué modo han contribuído a desarrollar la personalidad de nuestro ser y de nuestra cultura nacionales, cuáles ideas filosóficas se han asimilado, convirtiéndose en elementos vitales de nuestra existencia mexicana... El buscar un sentido filosófico en obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etc., es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que, cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada." (Pp. v, vii, viii.)

Como se ve, el filosofar de Ramos se dirige ahora a meditar sobre nuestro pasado filosófico y a construir una *Historia de la filosofía en México*. Esta meditación y esta historización, constituyen el cuarto punto de partida de su filosofar sobre *lo mexicano*.

30. *El antecedente de su historia*

El primer paso que da para levantar su edificio histórico es la revisión de la bibliografía

filosófica mexicana, para ver si en ella encuentra un antecedente que pueda servirle de apoyo. Encuentra ésta en las *Apuntaciones históricas de la filosofía en México* de Emeterio Valverde y Téllez, publicadas en 1896.

Somete a crítica el plan que forma las *Apuntaciones*. Juzga que son una de las reacciones más fecundas que se produjeron en el siglo XIX en contra del positivismo, y reconoce que cualquier investigación que en el futuro se haga para formar una historia de la filosofía en México, tiene forzosamente que partir de ellas y del material histórico reunido por su autor, ya que es lo único que sobre la materia existe en nuestro país. Sobre la orientación escolástica que priva en la obra, escribe este juicio: "El autor es sacerdote y su formación ha sido escolástica, de suerte que es el punto de vista de esta filosofía el criterio que preside el libro. Las *Apuntaciones* son un libro histórico, apologético y polémico. Escrito a fines del siglo pasado, durante el auge del positivismo en México, el autor defiende los fueros de la filosofía ante las negaciones de aquella doctrina. Gracias a su formación escolástica, Valverde y Téllez pudo emprender una investigación histórica de la filosofía en el momento en que ésta era desvalorizada por las ideas dominantes en México, pero también, por otro lado,

este punto de vista filosófico es la limitación del libro. Con el orgullo que es inherente al pensamiento escolástico, condena casi *a priori* cualquier otra filosofía declarándola irremisiblemente falsa. Sin embargo, sobre sus convicciones filosóficas se ha impuesto su curiosidad y su deber de investigador que tiene que ocuparse de todas aquellas doctrinas que se han conocido en México, aun cuando se aparten y repugnen a su manera de pensar. Cierto es que esto le da una oportunidad de combatirlas y mostrar lo que, según él, son sus errores.

"La obra es deficiente en la parte expositiva, sobre todo en las doctrinas de filósofos coloniales, con las que el autor está más familiarizado. Falta el esfuerzo por desentrañar en todas ellas la unidad de su desarrollo histórico, si es que la hay. Los filósofos son presentados con referencia a sus datos biográficos y sus obras, pero falta situarlos en su ambiente histórico. Es de lamentar que el autor no tome en cuenta la historia de la filosofía europea, de la que la historia de la filosofía de México es una rama lateral. En esta laguna se muestra la falta de sentido histórico del escolasticismo. La filosofía escolástica es una filosofía que pretende sustraerse de la historia y colocarse en el plano de la perennidad, de lo eterno. Con esta audacia, desde su origen, se hizo

una doctrina rígida que no comprende la infinita movilidad de lo real.

"De aquí pues que la valoración de las doctrinas sea en las *Apuntaciones* una de las partes débiles. No hay valoración objetiva de las doctrinas ni desde el punto de vista filosófico ni desde el punto de vista histórico y circunstancial de México. Le falta al autor para ello la perspectiva de toda la historia de la filosofía. Hay filósofos a quienes se da un valor desmesurado, mientras otros apenas figuran con un nombre en la historia.

"De todos modos la obra de Valverde es de gran valor, porque, con todas sus deficiencias, es ya un esquema, un bosquejo de la historia de la filosofía en México. En primer lugar es una reunión de los datos fundamentales sobre esta materia, que completan con gran abundancia dos gruesos volúmenes de bibliografía filosófica mexicana." (Pp. 125-126.)

31. *Plan de su historia*

Las obras de Valverde son, pues, el único antecedente serio que encuentra, y, por lo tanto, "cualquier investigación tiene que partir de esta base". Apoyado en ellas, con las reservas apun-

tadas en su juicio crítico, inicia su propia construcción histórica, eligiendo para ello el camino de la cátedra. Sabe bien que el ejercicio docente disciplina el intelecto, estimula la investigación, brinda al catedrático la oportunidad para despertar entre sus alumnos la inquietud y el entusiasmo por el tema, y es el mejor campo para reclutar entre las nuevas generaciones un proselitismo que en el futuro sostenga vivo el afán por esa filosofía mexicana que anhela ver realizada. Convencido del camino, inicia en 1941, bajo los auspicios de El Colegio de México, un "Curso Monográfico Sobre el Pensamiento en México en los Siglos XIX y XX", que es sustentado en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, "aun cuando con escasos alumnos porque la mayoría desconfiaba del tema", pues "no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país que mereciera figurar en una historia especial". Al año siguiente desarrolla en los Cursos de Invierno de la misma Facultad un programa breve sobre el mismo tema, que es acogido con interés por un público más numeroso. Esta labor docente le permite trazar un primer esbozo de su historia de la filosofía, que la Imprenta Universitaria publica en julio de 1943.

Sostiene en este primer esbozo que la historia de la filosofía en México no empieza con las culturas tolteca, maya y azteca, porque les faltó "conciencia del conocimiento racional", comprensión de la "posibilidad de un conocimiento científico", y no existió entre ellos filosofía en sentido estricto. Esta historia, en sus comienzos, "forma parte de un gran movimiento que realizó España en el siglo XVI, para conquistar espiritualmente sus nuevos dominios americanos." (P. 17.) El movimiento aludido es el florecimiento de los estudios teológicos y filosóficos producido, entre otros, por Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, Francisco Suárez, Domingo de Soto y Melchor Cano. Con la llegada, en el siglo XVI, de las órdenes religiosas a la Nueva España, se inicia propiamente nuestra historia de la filosofía. Los franciscanos traen la filosofía de Duns Escoto, los dominicos la de Santo Tomás, los agustinos la aristotélico-tomista, y los jesuítas introducen la doctrina de Suárez y son los renovadores del tomismo. Fray Alonso de la Veracruz funda la primera cátedra de filosofía y da el más vigoroso impulso a la filosofía aristotélico-tomista. Su pensamiento es el resultado de dos influencias culturales: el humanismo erasmista español y el escolasticismo reformado de Vitoria. Bartolomé de Ledesma, José de Herrera, Tomás

Mercado, Antonio Rubio, Antonio Arias y Pedro López de Parra dan asimismo, con sus comentarios a Aristóteles, gran impulso a la filosofía. Aun cuando en este siglo domina en Nueva España la influencia de la escolástica reformada por Molina y Suárez, el "humanismo" tiene en Francisco Cervantes de Salazar un representante y el "erasmismo" encuentra en Fray Juan de Zumárraga un devoto partidario. En el siglo XVII nuestra historia filosófica reproduce la decadencia de la filosofía española: la vida intelectual de la Colonia entra en un período de inercia, estancamiento y descomposición; no llegan libros de fuera más que los permitidos por la censura del gobierno y de la Iglesia; las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas; el verdadero espíritu filosófico está ausente y en su lugar priva el aprendizaje de fórmulas, el verbalismo hueco y la rutina; sólo don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, ya al morir el siglo, son una excepción a la decadencia imperante. El siglo XVIII es el más brillante de nuestra historia fliosófica colonial. Durante su segunda mitad se desarrollan considerablemente las ideas modernas en nuestro país: bajo el influjo de estas ideas Juan Benito Díaz de Gamarra se burla de la filosofía peripatético-escolástica y lleva a cabo una reforma

cartesiana de los estudios filosóficos; Gamarra es un ecléctico, y como tal "busca la verdad en todos los sistemas, pero sin adherirse a ninguno de ellos", y con su prédica racionalista liberta la razón de los mexicanos y los prepara para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas que los han de conducir a realizar su Independencia; los sabios Antonio Alzate, Antonio de León y Gama, Ignacio Bartolache, José Mariano Mociño, Andrés Manuel del Río y Agustín de la Rotea producen un movimiento científico importante que mina las bases de la filosofía tradicional dominante en la Colonia, que aplica los resultados de las ciencias a la realidad del país y prepara también a los mexicanos para su emancipación de España. Durante el siglo XIX nuestra historia filosófica se va haciendo con la imitación de los modelos franceses; el desorden político que trajo el reinado de Carlos IV favorece la libertad de pensamiento entre los mexicanos; esta libertad es aprovechada por Hidalgo, Aldama, Morelos, López Rayón y Mariano Matamoros, iniciadores de nuestra Independencia, que son hombres de preparación filosófica, formados en las lecturas de los enciclopedistas franceses; la libertad y el progreso son las ideas directrices de la vida mexicana durante este siglo; el liberalismo se convierte en una filosofía mili-

tante y es la primera expresión filosófico-política del México independiente; los grandes teóricos del liberalismo fueron hombres de mentalidad utópica que "creían que la realidad debe acomodarse dócilmente a los dictados de la razón"; el liberalismo y el romanticismo aparecen en México como doctrinas afines, y ambas son expresiones equivalentes del espíritu revolucionario; la filosofía dominante en la Universidad y las escuelas en el primer tercio de esta centuria, es el sensualismo de Condillac, Destut de Tracy y Cabanis; el utilitarismo de Bentham ejerce gran influencia sobre políticos y educadores; "se inicia la interpretación liberal de la historia, tal vez bajo la influencia de Guizot"; el materialismo hace su aparición en 1835 al publicar José Ramón Pacheco una "Exposición sumaria del sistema frenológico del doctor Gall"; Gabino Barreda escucha en Francia a Augusto Comte y a su regreso funda la Escuela Nacional Preparatoria, imprimiéndole una orientación positivista que va evolucionando de la filosofía de Comte a la de Spencer. Al comenzar el siglo XX nuestra historia filosófica está todavía dominada por el positivismo, pero pronto se funda el Ateneo de la Juventud en el que se agrupan Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, etc., y que emprende una campaña

contra el positivismo dominante e introduce las corrientes filosóficas contemporáneas; Bergson, Boutroux, James, Stirner, Marx, Kant y Croce proporcionan a los ateneístas los argumentos filosóficos contra el positivismo; en 1910 Justo Sierra funda la Universidad Nacional, en la que figura como una de sus dependencias la Escuela de Altos Estudios, asegurando así la continuidad de los estudios filosóficos; hasta 1925 más o menos dominan nuestra historia filosófica las figuras de Vasconcelos y Caso, pero pronto los discípulos del segundo comienzan a manifestar sus preferencias por las nuevas corrientes de la filosofía alemana: Eduardo García Máynez estudia en Alemania y vuelve a México partidario de la tesis objetivista de los valores de Scheler y Hartmann; Francisco Larroyo también estudia en las universidades alemanas y regresa convertido al neokantismo de Baden y Marburgo; Romano Muñoz y el propio Samuel Ramos reciben la influencia de Ortega y Gasset y de la filosofía alemana, que aprenden en las obras editadas por la "Revista de Occidente"; Oswaldo Robles se hace partidario del Neotomismo. En 1938 llegan a México los españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, Juan Roura Parella, etc., que enseñan en la Facultad de Filosofía y Letras las novísimas co-

rrientes de la filosofía española, alemana, italiana y francesa, a la vez que traducen al castellano las obras más representativas de la filosofía actual.

32. *Articulación de su Historia*

Este plan de su *Historia* Ramos lo apoya en una columna vertebral, que constituye su parte más valiosa. Tres líneas se advierten en esta columna. La primera es la vertebración que establece entre la filosofía europea y la filosofía mexicana; la segunda es la trabazón que hace entre el desarrollo del racionalismo y la revolución de Independencia; y la tercera es la conexión que realiza entre filosofía y arquitectura.

Desde los primeros capítulos de su historia, Ramos va haciendo la articulación entre ciertos momentos de la evolución de la cultura europea con otros de la cultura mexicana. En la época antigua, observa que hay una "analogía entre las grandes líneas de la evolución de las culturas superiores americanas y las antiguas de Europa": los mayas "aparecen como los griegos de América"; los aztecas "estamparon en su historia ciertos rasgos decisivos que reproducen, en menor escala, el cuadro de la vida política romana";

"el arte de Chichen-Itzá representa la época del helenismo en la historia maya, es decir, el momento en que se acrisolan en una síntesis nueva los elementos pertenecientes a culturas diversas"; "las relaciones que se entablan entre la cultura tolteca y la azteca son exactamente las mismas que existieron entre los etruscos y los romanos. Se puede imaginar lo que fué el buen gusto de los etruscos en las manos toscas de aquella raza en que los hombres pensaban sobre todo en cuestiones prácticas, como políticos y conquistadores." (Pp. 7-8-9.) En el siglo XVI advierte que "la filosofía que se enseñó y cultivó en la Nueva España era la misma que imperaba en España en virtud de las circunstancias históricas en que ésta se había colocado dentro de Europa": hay una semejanza muy manifiesta entre los anhelos de una vida mejor que laten en la *Utopía* de Tomás Moro y los que impulsaron a Vasco de Quiroga a realizar su experimento social entre los indios de Michoacán, lo mismo que entre el pensamiento de Luis Vives, la figura más destacada de los erasmistas españoles, y el pensamiento de Juan de Zumárraga que es en Nueva España el animador del erasmismo. En el siglo XVII encuentra semejanzas entre la decadencia de la filosofía española y la decadencia filosófica de la Colonia: en España "la política de la

casa de Austria logra su fin de separar todo el país del movimiento moderno de las ideas europeas. Las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas, y el pensamiento sigue viviendo del impulso escolástico que en el transcurso del siglo va en decadencia. La atmósfera de libertad cada vez más enrarecida, sólo permite una estrecha ortodoxia sin dejar ningún espacio a la investigación. La enseñanza universitaria y la publicación de libros tiene que seguir invariablemente las pautas del dogmatismo oficial." (P. 41.) La situación en Nueva España era muy semejante: "En la Universidal de México el nivel académico descendía no sólo por la rutina escolástica sino por las disputas políticas. Allí no se formaban pensadores ni sabios, sino pedantes latinistas que ejercitaban la memoria para aprender los textos y exhibir su falsa ciencia al público, en ceremonias grotescas." (P. 43.) En el siglo XVIII hay semejanza entre la lucha contra la escolástica y la difusión de las ideas modernas emprendida en España por Feijóo y en México por Alzate: "La Escuela Crítica está representada en España por el benedictino Benito Jerónimo Feijóo, que en su *Teatro crítico* se dedicó a combatir la enseñanza escolástica y a divulgar ideas modernas defendiendo la ciencia experimental." En Nueva España el líder de la

lucha contra el peripatetismo fué el sabio Antonio Alzate, que publicó de 1788 a 1795 un periódico titulado "Gaceta de Literatura" con el fin de criticar el peripatetismo y divulgar la ciencia moderna. "La misión de Alzate en México es semejante a la que realizó en España el padre Feijóo." (Pp. 56-64.) En el siglo XIX, la trabazón es hecha entre la intención que llevó a Augusto Comte en Francia a elaborar su sistema de filosofía positiva y la que inspiró a Gabino Barreda al importar a México el positivismo del filósofo francés. Hay que recordar que la intención fundamental de Comte, "era nada menos que reorganizar la sociedad. Comte, de acuerdo en este punto con los tradicionalistas de su país, consideraba que el fracaso de la revolución dependió de las teorías individualistas de la Enciclopedia. La libertad, el libre examen, tenía que conducir a la anarquía de las opiniones y de la conducta humana. Había que restablecer una unidad espiritual y una jerarquía social muy semejantes a las que sirvieron de base a la organización de la cristiandad católica. Sólo que, era indispensable sustituir la teología por la filosofía positiva... En circunstancias semejantes, pensaba Barreda que después de las luchas sangrientas que habían dividido a México después de la Independencia, hasta hundirlo muchas veces en

la más completa anarquía, era indispensable buscar la unificación del espíritu mexicano en torno a un nuevo credo, más en consonancia con el progreso científico de la época, que viniera a sustituir las ideas religiosas. Barreda, que había escuchado en París las lecciones de Comte, convirtiéndose en un ardiente partidario del positivismo, pensó que esta filosofía era precisamente la base que, a través de la educación, debería sustentar la reorganización de la nacionalidad mexicana." (P. 119.) En nuestra época sigue existiendo esa conexión entre las direcciones de la filosofía contemporánea europea y la filosofía mexicana, como lo prueba el hecho de que casi todas esas direcciones han tenido sus representantes en nuestro país.

La vertebración entre las ideas filosóficas y científicas del racionalismo con la Independencia mexicana, es sin duda la línea más importante que se destaca en la construcción histórica de Ramos. La tesis que a este respecto sostiene puede formularse así: el régimen de la Colonia, sostenido por la Iglesia y el Estado, estaba fundado en los principios filosóficos de la escolástica. Por lo mismo, sólo podía ser derrocado mediante un movimiento filosófico que culminara en la negación de los principios escolásticos. El racionalismo de Gamarra y la campaña científica de la gene-

ración de Alzate, fueron ese movimiento que negó los principios de la escolástica y formuló "las premisas que por una consecuencia lógica condujeron a la idea de la Independencia". "La reforma filosófica de Gamarra colaboraba en secreto con los intereses y la voluntad de la nueva raza mexicana. Los mexicanos se conocían poco a sí mismos, no se daban cuenta de su diferencia respecto a los españoles, entre otras cosas, porque no estaban educados para pensar libremente; su concepto de la vida era el resultado de un conjunto de dogmas que les imponían la Iglesia y el Estado. El racionalismo enseñado la primera vez por Gamarra, al fundar filosóficamente la soberanía de la razón, despierta a los mexicanos de su sueño dogmático, liberta su pensamiento, que ahora puede aplicarse al conocimiento de su país y a esclarecer la conciencia de su personalidad nacional... Es que los mexicanos no hubieran adquirido la conciencia de que tenían ciertos derechos humanos; no hubieran comprendido los vicios de España y su régimen colonial y el valor de las nuevas concepciones políticas que venían de Francia y los países sajones, si Gamarra no hubiera enseñado, por encima de todo, que la única autoridad legítima es la razón y que ésta, por tanto, puede ejercitarse libremente. El racionalismo preparó a los mexicanos para entender

las doctrinas políticas de los enciclopedistas. En los siglos XVI y XVII la dirección intelectual de la Nueva España estaba en manos de los españoles; en el siglo XVIII, con Gamarra, esta dirección pasa a manos de los mexicanos. La obra filosófica y científica de Gamarra junto con la de toda la generación de Alzate, constituye sin duda alguna el primer movimiento intelectual autóctono en esta región de América. No es arbitrario decir, pues, que el racionalismo en la filosofía y en la ciencia se identificaba, en aquel momento, con la más íntima voluntad mexicana, y era la primera libertad que se conquistaba para ir de allí hasta la revolución de independencia." (Pp. 86-87.)

La vertebración entre filosofía y arquitectura es también una línea importante, pero sólo logra hacerla en dos ocasiones. La primera en el siglo XVII, entre la escolástica decadente y el churriguera: en Nueva España la "degeneración de la filosofía escolástica corresponde a la aparición del barroco mexicano, llamado estilo churrigueresco. ¿El barroco y la forma escolástica pueden tener acaso alguna semejanza, un secreto parentesco? ¿Su contemporaneidad es sólo una mera casualidad histórica? Sin pretender dar respuesta a estas preguntas de un modo definitivo, me parece que plantean una cuestión digna de ser

pensada seriamente. En esta cuestión va envuelto el conocimiento más profundo del alma de esa época." (P. 44.) El segundo caso en que pone de relieve esta correspondencia, es en el siglo XVIII, época en que racionalismo y neoclasicismo se dan la mano: la segunda mitad del siglo XVIII fué de grandes construcciones. "Aparece el neoclasicismo en la arquitectura, el Palacio de Minería, la iglesia de Loreto, la cúpula de Catedral. Las construcciones de esta época fueron dirigidas primero por un valenciano, Manuel Tolsá, pero después por un mexicano, Tres Guerras. Tolsá, que creó el último movimiento arquitectónico de la era colonial, fué un artista que dejó también notables esculturas, como la estatua de Carlos IV y las Virtudes Teologales que coronan el reloj de Catedral. Mantiénese pues en el transcurso de la Colonia el paralelismo de la filosofía y la arquitectura, que encontramos primero entre la escolástica y el barroco y ahora entre la filosofía racionalista y el arte neo-clásico." (P. 87.) Esta línea filosófico-arquitectónica, es la más bella del edificio histórico de Ramos; pero es de lamentarse que no la lleve hasta el final, pues falta la vertebración de ambas manifestaciones del espíritu mexicano en los siglos XIX y XX, lo mismo que en el siglo XVI y en las culturas precolombinas. [53]

33. *Aptitud de México para filosofar*

La meditación e historización de nuestra realidad filosófica que emprende Ramos en su *Historia,* lo conduce a esta conclusión: la filosofía se ha cultivado en México desde el siglo XVI y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestras universidades y colegios. Su actividad casi ininterrumpida durante cuatro siglos, le otorga el derecho de que se la considere plenamente naturalizada en la cultura mexicana. Su desarrollo ha llegado entre nosotros al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. La etapa del aprendizaje y asimilación está terminada, y el filósofo de México tiene la madurez necesaria para empezar a filosofar por propia cuenta. Una vez familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea, "*debe iniciar la formación de una filosofía propia*". (P. 161.)

El filósofo de México está en aptitud de iniciar la creación de esa filosofía suya, porque con el aprendizaje y asimilación de todas las doctrinas europeas, ha conseguido independizar su espíritu de toda servidumbre y concebir el estudio y la reflexión filosóficas como una función libre de su espíritu y no como un quehacer subordinado a los intereses de una Iglesia, de un Estado,

de un partido político o de una empresa comercial. "Este paso era necesario para llegar a comprender la filosofía en su más pura esencia y conseguir su plena incorporación al cuadro de nuestra cultura".[54] Nadie puede dudar que el filósofo de México es capaz de entregarse a la especulación desinteresada, después de haber rechazado el carácter oficial y dogmático que tuvo la filosofía durante la Colonia y el porfiriato.

El filósofo de México se encuentra también en aptitud de iniciar esa filosofía propia, porque en cuatro siglos de filosofar sobre pensadores y sistemas europeos ha adquirido "conciencia" de lo que debe ser un verdadero filósofo. Hoy siente como un "deber", como una "responsabilidad", hacer en el futuro "verdadera" y auténtica filosofía y no seguir repitiendo las doctrinas europeas como lo hicieron los filósofos de ayer. Quiere en adelante filosofar con el rigor que caracterizó a los grandes pueblos que en occidente crearon la filosofía, esto es, con el rigor que filosofó la Grecia de Sócrates, Platón y Aristóteles; la Italia de Bruno; la Francia de Descartes; la Inglaterra de Locke y Hume, y la Alemania de Kant, Hegel y Marx.

Finalmente, el filósofo de México está en aptitud de iniciar esa filosofía, porque el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea lo han

dotado de una voluntad de superación. El filósofo mexicano quiere superarse a sí mismo y superar a su pueblo. Anhela realizar esta doble superación "dejando de hacer filosofía sobre libros de filosofía", y ensayando la meditación directa sobre los objetos y problemas de su propia realidad.

La demanda de esta filosofía propia, por tanto, significa el autorreconocimiento de que México es un país apto para filosofar por su cuenta. Significa que el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea que ha hecho; que la conquista que ha logrado de un espíritu filosófico libre de toda servidumbre; que el deber y la responsabilidad que siente de hacer en el futuro auténtica filosofía, y la voluntad que lo anima de superar a su pueblo mediante la meditación de su realidad problemática, le dan el derecho de iniciar la creación de esa filosofía propia. Con los esfuerzos que el filósofo de México vaya haciendo por elaborar esa filosofía, irá mejorando su calidad de filósofo a la vez que engrandeciendo a su pueblo. ¿Habrá alguien que no quiera aspirar a ser un auténtico filósofo y superar a su pueblo filosofando sobre sus problemas? Tal vez lo haya; en tal caso, ese "alguien" no se ha dado cuenta de la *buena nueva* que encierran las páginas de *El perfil del hombre y la cultura en México.*

NOTAS

1 C. G. Jung. *Tipos psicológicos*, p. 350. Versión directa del alemán por Ramón de la Serna. Empresa Letras. Santiago, Chile, 1936.

2 Zitácuaro es hoy uno de los distritos más importantes del Estado de Michoacán, con una población de 25,000 habitantes.

3 Cayetano Andrade. *Antología de escritores nicolaítas*, p. 687. Obra conmemorativa del IV centenario del Colegio Primitivo y Nacional de Hidalgo. México, D. F., 1947.

4 Jung. Ob. cit., p. 347.

5 Eduardo Spranger. *Psicología de la edad juvenil*, p. 47. Traducción del alemán por José Gaos. "Revista de Occidente". Madrid, 1929.

6 C. Andrade. Ob. cit., p. 23.

7 C. Andrade. Ob. cit., pp. 27-28.

8 Nació en Morelia, Michoacán, el 22 de febrero de 1890. Murió tuberculoso en un sanatorio de esta capital, el 10 de enero de 1925.

9 Julián Bonavit. *Historia del Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo*, p. 298. Departamento de Extensión Universitaria. Morelia, Mich., 1940.

10 Samuel Ramos. *José Torres*. "El Universal", enero de 1925.

11 José Torres. *La crisis del positivismo*. Boletín de la Secretaría de Educación Pública, México, agosto 25, 1917.

12 Romain Rolland. *Juan Cristóbal*, tomo I, p. 218. Editorial Latinoamericana. México, 1948.

13 E. Spranger. Ob. cit., p. 55.

14 E. Spranger. Ob. cit., p. 57.

15 P. L. Landsberg. *Piedras blancas. La experiencia de la muerte. La libertad y la gracia en San Agustín*. Versión española.

16 En un artículo rotulado *La preocupación de la muerte*, Samuel Ramos sostiene la misma tesis de Landsberg sobre el paralelismo entre los procesos de individualización y mortalización. "Letras de México". México, Vol. II Nº 11, 15 de octubre de 1939.

17, 18, 19, 20 Samuel Ramos. "Mi experiencia pragmatista." *Hipótesis* (*1924-1927*) México, 1928.

21 Samuel Ramos. *Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos*. Revista "Vida Mexicana". Ed. Cultura. México, 6 de noviembre, 1922.

22, 23, 24, 25, 26 Samuel Ramos. *Mi experiencia pragmatista*.

27, 28 José Vasconcelos. *Indología* (una interpretación de la cultura ibero-americana), p. 110. Segunda edición. Agencia Mundial de Librería. Barcelona, s. f.

29 J. Vasconcelos. Ob. cit., p. 137.

30 *Ibid.*, p. 138.

31 *Ibid.*, pp. 1, 2 y 3.

32 Ermilo Abreu Gómez. *Samuel Ramos.* "El Nacional", 22 de julio, 1945.

33 José Vasconcelos. *El desastre*, pp. 193-194. Tercera Parte de *Ulises criollo.* Continuación de la *Tormenta.* Primera edición. Ediciones Botas. México, 1938.

34 José Vasconcelos. *Ulises criollo*, pp. 266-267. Vida del autor escrita por él mismo. Tercera Edición. Ediciones Botas. México, 1935.

35 Samuel Ramos. *Historia de la filosofía en México*, pp. 131-142. Universidad Nacional Autónoma de México. Biblioteca de Filosofía Mexicana. Volumen x. Imprenta Universitaria. México, 1943.

36 Samuel Ramos. *Mi experiencia pragmatista.*

37 Ermilo Abreu Gómez. *Samuel Ramos*, art. cit.

38 Samuel Ramos. *Ortega y Gasset y la América Española.* Revista "Hoy".

39 Samuel Ramos. *Hipótesis*, pp. 73-74.

40 Samuel Ramos. *Ortega y Gasset y la América Española.* Revista "Hoy".

41 Samuel Ramos. "Mi experiencia pragmatista", *Hipótesis*, pp. 122-123.

42 Samuel Ramos. Nota al ensayo sobre Antonio Caso en *Hipótesis*, p. 87.

43 Samuel Ramos. "*Antonio Caso*". *Hipótesis*, pp. 87-99.

44 Miguel A. Cevallos. *La insinceridad de Samuel Ramos.* Editorial Cultura. México, 1927.

45 Luis Garrido. *Un censor inoportuno*. Revista "Mástiles". N° 1, septiembre, 1928. Morelia, Mich.

46 Antonio Caso. *Ramos y yo (un ensayo de valoración personal)*. Ed. Cultura. México, 1927.

47 Samuel Ramos. Nota al ensayo sobre Antonio Caso. *Hipótesis*, pp. 87-88.

48 Jesús T. Acevedo. *Disertaciones de un Arquitecto*. Biblioteca de Autores Mexicanos Modernos. Ediciones México Moderno. México, 1920.

49 y 50 Samuel Ramos. *En torno a las ideas sobre el mexicano*. "Cuadernos Americanos". Año x, N° 3, mayo-junio, 1951. México, D. F.

51 Las páginas que aparecen en el cuerpo de los capítulos rotulados "La cultura mexicana" y "Caracterología del mexicano" corresponden a la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires-México, 1951.

52 Las páginas de este capítulo sobre "El nuevo humanismo" pertenecen a *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*. Primera edición. La Casa de España en México. México, 1940.

53 De la *Historia de la filosofía en México* son las páginas que figuran en el cuerpo de este capítulo. Primera edición. Imprenta Universitaria. México, 1943.

54 Samuel Ramos. *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos*.

BIBLIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA CONSULTADAS

Bibliografía de Ramos

I. *Libros y opúsculos*:

1. *Hipótesis. (1924-1927)*. Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública. México, 1928.

2. *El caso Strawinsky*. Ediciones de la "Revista Contemporánea". México, 1929.

3. *El perfil del hombre y la cultura en México* (primera edición). Editorial Pedro Robredo. México, 1934.

4. *Diego Rivera*. Imprenta Mundial. México, 1945.

5. *El perfil del hombre y la cultura en México* (segunda edición). Editorial Pedro Robredo. México, 1938.

6. *Más allá de la moral de Kant*. Cuadernos de México Nuevo. Nº 5. Publicados por Elías Nandino. México, 1938.

7. *Hacia un nuevo humanismo*. La Casa de España en México. México, 1940.

8. *Historia de la filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. Biblioteca de Filosofía Mexicana. Vol. x. Imprenta Universitaria. México, 1943.

9. *Filosofía de la vida artística*. Colección Austral. Nº 974. Espasa Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires-México, 1950.

10. *El perfil del hombre y la cultura en México* (tercera edición). Colección Austral. Nº 1080. Espasa Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires-México, 1951.

II. *Traducciones*:

11. Plotino. *Enéadas*. Universidad Nacional. México, 1923.

12. Benedetto Croce. *Breviario de estética*. Editorial Cultura. México, 1925.

13. Wilhelm Dilthey. *La esencia de la filosofía*. Filosofía y Letras. México, 1944.

14. Bertrand Rusell. *Religión y Ciencia*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Nº 55. México, 1951.

15. John Dewey. *El arte como experiencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1951.

16. Nicolai Hartmann. *El puesto de los valores estéticos en el reino de los valores*. "Revista de Filosofía y Letras". Núms. 43-44. México, 1952.

HEMEROGRAFIA SOBRE RAMOS

III. *Artículos en español*:

17. Abreu Gómez, Ermilo. *Samuel Ramos*. "El Nacional". México, 22 de julio. 1945.

18. Adib, Víctor. *De nuevo Samuel Ramos.* "Novedades". México, Nº 175, 13 de julio, 1952.

19. Carrillo, Roberto. *Comentando a Samuel Ramos.* "Letras de México". México, Nº 24, 16 de diciembre, 1940.

20. Dalevuelta, Jacobo. *Historia de la filosofía en México.* "El Universal". México, 24 de julio, 1943.

21. F. J. G. *Hacia un nuevo humanismo.* "Revista Javeriana". Bogotá, Colombia. Tomo XVI, Nº 72, septiembre, 1941.

22. Falcón, Camilo. *La filosofía mexicana actual.* "Duc in Altum", Revista del Seminario Conciliar de México. Año IX, Nº 93, 1º de julio, 1944.

23. Gaos, José. *La filosofía en México.* "Letras de México". México, Nº 6, 15 de junio, 1939.

24. Gaos, José. *El "hacia" de Samuel Ramos.* "Letras de México". México, Nº 20, 15 de agosto, 1940.

25. Gaos, José. *Historia de la filosofía en México.* Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. M. México, Año III, Núms. 11 y 12 abril-sepbre., 1943.

26. Gringoire, Pedro. *La historia de la filosofía en México de Samuel Ramos.* "Elxcélsior". México, 22 de agosto, 1943.

27. Gringoire, Pedro. *El perfil del hombre y la cultura en México.* "Excélsior". México, 25 de agosto, 1938.

28. Iglesia, Ramón. *Perfil de México.* "Tierra Firme". Año II, Nº 2, Madrid, 1936.

29. Kubitz, O. A. *Humanismo en México.* "Letras de México", Gaceta literaria y artística. México, Año v. vi. iii. Nº 16, abril, 1942.

30. Muñoz de Quevedo, María. Carta con juicios sobre *El caso Strawinsky.* La Habana, 25 de febrero, 1930.

31. Mantovani, Juan. Carta comentando *El perfil del hombre y la cultura en México.* Buenos Aires, 18 de febrero, 1935.

32. Menéndez Samará, Adolfo. *Samuel Ramos.* "Letras de México". México, Nº 30, 10 de agosto, 1938.

33. Navarro, Bernabé. *El perfil del hombre y la cultura en México.* "Excélsior". México, 3 de agosto, 1952.

34. Nicol, Eduardo. *Hacia un nuevo humanismo.* "El Nacional". México, 1942.

35. Ramírez y Ramírez, Enrique. *Samuel Ramos o la Ignorancia del Marxismo.* Revista "Futuro". México, julio, 1939.

36. Roura Parella, Juan. *Hacia un nuevo humanismo.* Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. M. México, Año i, Nº 2, enero-marzo, 1941.

37. Reyes, Alfonso. Carta referente a *El perfil del hombre y la cultura en México.* México, 23 de diciembre, 1934.

38. Rodríguez, Guillermo Héctor. *En torno a cuál neokantismo? ¿Supuestos Metafísicos de cuál idealismo?*

"El Nacional". México, 4 de julio, 24 y 31 de octubre, 1948.

39. Uranga, Emilio. *Ramos y la psicología del mexicano.* "Novedades". México, 18 de septiembre, 1949.

40. Villaurrutia, Xavier. Comentario a la versión castellana del *Brevario de estética* de B. Croce, por Ramos. "Revista de Revistas". México, 10 de enero, 1926.

41. Zea, Leopoldo. *Hacia un nuevo humanismo.* Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. M. México, Año I, Nº 1, octubre-diciembre, 1940.

IV. *Artículos en otros idiomas:*

42. Flower, E. F. *Historia de la filosofía en México.* "Philosophy and Phenomenological Research." Vol. VI, Nº 3, March, 1946.

43. I. Sánchez, George. *Fundamental Problems in Education in Mexico.* "The Educational Forum", May, 1943.

44. Xirau, Joaquín. *Hacia un nuevo humanismo.* "Philosophy and Phenomenological Research." International Phenomenological Society. University of Buffalo. New York, W. U. A. Vol. II, Nº 4, junio, 1942.

45. *Mexique: Culture créole.* "L'Esprit Français." París, 8 de septiembre, 1934.

INDICE

SEGUNDA PARTE

EL FILOSOFAR SOBRE LO MEXICANO

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Francisco González Guerrero, se terminó la impresión de este libro el día 31 de diciembre de 1956. Se hicieron 1,500 ejemplares.


UNIVERSITARIA
IMPRENTA
DE MEXICO